

Kristine Hannak
Geist=reiche Kritik

Frühe Neuzeit

Studien und Dokumente zur deutschen Literatur und
Kultur im europäischen Kontext

Herausgegeben von
Achim Aurnhammer, Wilhelm Kühlmann,
Jan-Dirk Müller, Martin Mulsow und Friedrich Vollhardt

Band 182

Kristine Hannak

Geist=reiche Critik

Hermetik, Mystik und das Werden der Aufklärung
in spiritualistischer Literatur der Frühen Neuzeit

DE GRUYTER

ISBN 978-3-11-031441-0
e-ISBN 978-3-11-031444-1
ISSN 0934-5531

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2013 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Satz: TIESLED Satz & Service, Köln
Druck und Bindung: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen
♻ Gedruckt auf säurefreiem Papier
Printed in Germany

www.degruyter.com

Allen meinen Eltern,
und besonders meiner Mutter,
Brigitte Hannak,
die mir nicht nur das Leben,
sondern auch die Freude am kritischen Denken geschenkt hat.

Inhalt

Vorwort — XI

I. Einleitung — 1

1. Aufklärung, Säkularisierung und religiöse Devianz — 2
2. Hermetismus, Hermetik und (westliche) Esoterik.
Begriff und Forschungsansätze — 16

II. Ansatz, Problemfelder und Methode — 37

1. Ansatz und Vorgehen:
Quellenorientierung und philologische Rezeption — 37
2. Kulturelle Narrative und frühneuzeitliche Konfliktfelder
zur Profilierung ›hermetischen‹ Wissens:
Schöpfungs- und Erlösungslehre, Zeit, Androgynie — 41
3. Zur Physiognomie des Hermetismus aus der Sicht
seiner Gegner um 1700 — 56
4. Hermetik, Mystik und Philologie — 66

III. Pymander als *Inneres Wort*: Sebastian Franck (1499–1542) — 73

1. Zu Quellenlage und Forschungsfragen — 73
- 1.1. Zu Autor, Werk und Kontext — 80
- 1.2. Francks Texte und die Tradition der *Theologia mystica* — 86
2. Pymander als *Inneres Wort*.
Die Übersetzung des *Corpus Hermeticum* im Kontext
mittelalterlicher Logosmystik — 98
- 2.1. Narrative Struktur und mystisches Sprecher-Ich — 98
- 2.2. Übersetzung in Tradition und Kontext:
Philologie und Anthropologie — 101
- 2.2.1. *Nous, Mens* und Gemüt.
Trichotome Anthropologie bei Tauler und Eckhart — 101
- 2.2.2. Seele und Gott in der Tradition.
Von Augustin über Plotin zur *Theologia deutsch* — 110
- 2.3. Hermetische Logosmystik:
Pimander als *Inneres Wort* — 119

- 2.4. Christlicher Prätext: Die Geschichte von der Bekehrung Taulers (ca. 1357) — 123
- 2.5. *Inneres Wort* und kosmischer Christus — 126
- 3. Interpretationsdifferenzen und Spannungsfelder zu kanonisierten Deutungen — 134
- 3.1. Religiöse Toleranz, Pluralität der Wege und die Deutung des *Asclepius-Dialogs* — 134
- 3.2. »Fastnachtsspiel vor Gott«. Heilsgeschichte als Liebes-Drama — 143
- 3.3. Geheime Rede? Poetik und spiritualistische Hermeneutik in *Guldin Arch*, *Paradoxa* und dem *Verbüthschiert Buch* — 155
- 4. Zur Rezeption: Differenzierung der Wahrheit(en) — 163
- 4.1. Kritik des konfessionellen Pragmatismus (Luther) — 163
- 4.2. Naturalisierung und Ethisierung der Heilsgeschichte — 165

IV. **Wiedergeburt und All-Einheit: Valentin Weigel (1533–1588) — 173**

- 1. Zu Quellenlage und Forschungsfragen — 173
- 1.1. Zu Autor, Werk und Kontext — 183
- 1.2. Historische Hermetisierung und Texte des Hermes in Weigels Werk — 189
- 1.3. Mystik und Naturphilosophie: Quellen und Traditionen zu Weigels Texten — 196
- 2. *Nosce teipsum*: Häretisierung und Hermetisierung des Denkens der Selbsterkenntnis — 202
- 2.1. Christlicher Kontext: Zur Korruption der menschlichen Natur — 202
- 2.2. Zur Aktualisierung der trichotomen Anthropologie — 206
- 2.3. Trichotome Epistemologie: Subjektzentrierte Erkenntnis, Perspektivität und *Lumen internum* — 210
- 3. Wiedergeburt und All-Einheit: Selbsterkenntnis und der 13. hermetische Traktat — 220
- 3.1. Weigels Rezeption des Traktats von der Wiedergeburt — 220
- 3.2. Das All in allem: Hermetische Ubiquitätserfahrung als »Auswicklung« des Menschen — 226
- 4. Zur Unterminierung großer Erzählungen: Mystik, Dekonstruktion und »geist-reiche« Kritik — 239

- 4.1. Die geistliche Übung als *Tertium comparationis*:
Stille und Herzenssabbath — 239
- 4.2. Augenmetaphorik, Erkenntniskritik und Dekonstruktion — 247
- 4.3. Selbsterkenntnis und Epistemologie im Vergleich
bei Ignatius von Loyola — 255
- 4.4. Von der Deutung der Selbsterkenntnis zur Demokratisierung
des Heilswissens — 260
- 5. Theologie und Literatur: Weigel und Faust.
Von der Häresie zur psychologischen Figurenzeichnung — 270
- 6. Naturphilosophie und weltschöpferischer Synkretismus — 275
- 6.1. Die *Viererley Auslegung von der Schöpfung*.
Text, textuelle Strategien und Organisationsformen
für christliches und hermetisches Wissen — 275
- 6.2. Arbeit am Mythos als Integration des Anderen:
Luzifers Fall, Emanation und Gott-Mutter — 282
- 6.3. Biblische Fantasie:
Sophia, göttliche Eva und die ›Mutter aller Dinge‹ — 286
- 6.4. Außerbiblische Kontexte: *Natura* und Weltseele — 300

**V. Hermetik und Theosophie:
Jakob Böhme (1575–1624) — 307**

- 1. Zur diskursiven Verfung von Hermetik und Theosophie
in der Rezeption — 307
- 2. Gemeinsamer Kontext:
Antiklerikalismus und Autonomiestreben — 311
- 3. Kontinuität und Variation des Schöpfungswissens:
Von der spiritualistischen *Genesis*-Allegorese zur
Selbstbeschaulichkeit Gottes in der Schöpfung — 315

**VI. Die Geheimnisse der *Mystici* mit den Augen der Vernunft einsehen:
Johann Conrad Dippel (1673–1734) — 333**

- 1. Zu Quellenlage und Forschungsfragen — 333
- 1.1. Zu Autor, Werk und Kontext — 347
- 1.2. »Witz und Landessprache sind die Mistbeete, in denen der Same
der Rebellion reifet.«
Dippels Texte als theologische Streitliteratur — 357
- 1.3. Zur Rezeption und Neudeutung des *Corpus Hermeticum* — 363

- 1.4. Patristik, Radikalpietismus und neue Naturphilosophie.
Dippels Texte im Diskurs um 1700 — 370
2. Streitbare Irenik:
Anthropologie, Religionskritik und Toleranzfrage — 381
- 2.1. Trennung der Wege:
Der Konflikt um *Papismus Protestantium vapulans* — 381
- 2.2. »Homo hæreticus«:
Zur Systematik der Häresiekonzepte und zur Dekonstruktion
des Religionszwangs (*Anfang, Mittel und Ende der Ortho- und
Heterodoxie*) — 401
- 2.3. Dippels Reflexion des religiös Anderen zwischen Frühaufklärung
und Theosophie (Christian Thomasius und Jakob Böhme) — 413
3. Sozialkritik und Utopie: Andreaes *Christianopolis* (1609),
Dippels *Christen=Stadt auf Erden* (1699) und *Ein Hirt und
eine Heerde* (1705) — 428
4. Umdeutungen in Theologie und Menschenbild — 447
5. Naturphilosophie zwischen *Genesis* und Frühaufklärung — 450
- 5.1. Texte und Kontexte zu Dippels Naturphilosophie — 450
- 5.2. Skizze der Naturphilosophie nach dem
Anderen Theil des Weg-Weisers — 465
- 5.3. Lebensgeist, Gott-Mutter und Descartes.
Von der Theologie des Wortes zur Philosophie des Lebens
in der Frühaufklärung — 471
6. Vom Freidenker zum Frankenstein. Zur Hermetisierung des
Dippel-Bildes in der kulturellen Erinnerung — 494

VII. Rückblick — 501

VIII. Bibliografie — 511

1. Quellen — 511
2. Literatur — 522

IX. Abbildungsverzeichnis — 551

X. Register — 553

Vorwort

Diese Studie ist das Ergebnis eines interdisziplinären, interuniversitären und internationalen Dialogs. Über die abgesteckten Bahnen der Fächergrenzen hinaus hat er sie stets begleitet und wachsen lassen. Allen Beteiligten sei an dieser Stelle von Herzen gedankt.

Für die kundige Betreuung, kritische Begleitung und gemeinsame Freude an der Sache danke ich meinem Doktorvater, Prof. Dr. Hans-Georg Kemper (Neuere deutsche Literatur/Universität Tübingen), von ganzem Herzen. Seine Treue zum Projekt in guten wie in schweren Zeiten wird unvergessen bleiben, ebenso wie sein Vertrauen, auch zunächst Unbekanntes zu unterstützen. Meiner zweiten Betreuerin und Zweitgutachterin, Frau Prof. Dr. Monika Neugebauer-Wölk (Geschichte der Frühen Neuzeit/Universität Halle-Wittenberg) danke ich herzlichst für ihre fördernde und fordernde, aber letztlich immer solidarische Begleitung. Sie ermöglichte dem Projekt bereits früh, sich der interdisziplinären akademischen Öffentlichkeit zum Dialog zu stellen, was mir rekurrierend Herausforderung, Impuls und Kurskorrektur zugleich war. Meinem dritten Betreuer, Prof. Dr. Udo Sträter (Kirchengeschichte/Universität Halle-Wittenberg) danke ich für wertvolle Hinweise zur Schärfung des theologischen Profils. Den Prüfern im Promotionskolloquium Prof. Dr. Ralph Häfner und Prof. Dr. Klaus Ridder (Neuere deutsche Literatur und Mediävistik/Universität Tübingen) danke ich für die Erstellung des dritten und des vierten Gutachten. Nicht zuletzt gilt mein Dank Herrn Prof. Dr. Friedrich Vollhardt (Neuere deutsche Literatur/Universität München), der diese Arbeit für die Publikation in der Reihe *Frühe Neuzeit* nachdrücklich eingeworben hat.

Die Arbeit an der Studie wurde im Jahr 2010 abgeschlossen. Für den Druck wurde sie noch leicht überarbeitet. Auch für die eigentliche Forschungsarbeit gilt mein Dank verschiedenen Personen: Als erstes möchte ich Herrn Dr. Horst Pfefferl (Marburg) danken, der mir die unveröffentlichten Teile seiner Dissertation zu Valentin Weigel zusandte und brieflich Auskunft gab, wo er konnte. Weiter danke ich Herrn Dr. Stefan Lorenz (Leibniz-Forschungsstelle Universität Münster) für die Übersendung seiner Materialsammlung zu Johann Conrad Dippel, die mir sehr behilflich war. Ich danke auch Prof. Dr. Hans Schneider (Marburg) für kundige Gespräche und anregenden Austausch, ebenso wie Prof. Dr. Joachim Telle (Heidelberg) für die briefliche Beantwortung von Fragen zu Quellen. Für Ermutigung auf dem Weg danke ich Frau Prof. Dr. Allison Coudert (UC Davis, USA). Kurz vor Abschluss des Manuskripts traf ich auf einer Konferenz in Oxford Prof. Dr. Andrew Weeks (University of Illinois, USA). Auch noch am Ende eines langen Forschungsprozesses verdanke ich den Gesprächen mit ihm einige entscheidende Einsichten, ohne die die Arbeit heute nicht das wäre, was sie ist.

Der *Bibliotheca Philosophica Hermetica* in Amsterdam werde ich nicht vergessen, dass sie auch außerhalb der Öffnungszeiten ihre Tore für mich öffnete. Jürgen W. Müller (Klosterbibliothek Oberried) bleibe ich für sein Engagement in der Transkriptions- und Übersetzungshilfe der lateinischen Handschrift verbunden.

Längere Forschungsprojekte sind nur mit der Hilfe von institutioneller Unterstützung durchführbar. So danke ich dem Land Baden-Württemberg für ein Landesgraduiertenstipendium und dem Land Sachsen-Anhalt für ein Stipendium im Exzellenz-Netzwerk *Aufklärung – Religion – Wissen* an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Den Betreuern und dem ersten Jahrgang des Graduiertenkollegs im Exzellenz-Netzwerk sei an dieser Stelle noch meine besondere Wertschätzung ausgesprochen. Die kollegiale Arbeitsatmosphäre und die gelungene Organisationsform trugen ganz wesentlich zum Entstehen des Projekts in dieser Form bei. Insbesondere den Mitgliedern meiner Arbeitsgruppe, Lucinda Martin, PhD, und Dr. Jürgen Kaufmann, bin ich in Erinnerung an eine interdisziplinär anregende, intellektuell-heitere Zusammenarbeit verbunden. Nicht zuletzt gilt mein Dank der *Deutschen Forschungsgemeinschaft* für ein Forschungsstipendium an die *Library of Congress* (Washington D.C.).

Mein besonders herzlicher Dank gilt schließlich meiner Familie und meinen Freunden. Brigitte und Carolin Hannak danke ich für ihre Unterstützung, Geduld und den unerschütterlichen Glauben an das Projekt. Ellen Braun, Dr. Michael Schober und Dr. Miriam Wallraven danke ich für ihre Freundschaft und Hilfe, nicht nur beim Korrekturlesen, während der gemeinsamen Zeit unterwegs. Zu guter Letzt danke ich Marion Iris Reinhardt für ihre unschätzbare Begleitung auf dem Weg.

I. Einleitung

ES glänzt der Christen inwendiges Leben /
ob gleich sie von aussen die sonne verbrannt /
was ihnen der König des Himmels gegeben /
ist keinem als ihnen nur selber bekannt.
Was niemand verspüret /
was niemand berührt /
hat ihre erleuchtete Sinnen gezieret /
und sie zu der göttlichen würde geführt.

Christian Friedrich Richter
Geist=reiches Gesang=Buch (Halle 1704)

Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik,
der sich alles unterwerfen muß.

Immanuel Kant
Kritik der reinen Vernunft (Riga 1781)

»Oh Ägypten«, seufzt der anonyme Autor des hermetischen *Asclepius-Diologs*, »allein die Erzählungen über deine religiösen Bräuche werden übrig bleiben, und sie werden deinen Nachkommen unglaublich erscheinen.«¹ Diese Studie fragt exemplarisch nach der Rezeption jener Erzählungen in der mystischen, spiritualistischen und radikalpietistischen Literatur der Frühen Neuzeit und nach ihrem Beitrag zu Umdeutungen zentraler Konstellationen kulturellen Wissens, die zeitgenössisch tatsächlich als Unglaube wahrgenommen und als Häresien diskursiert wurden, jedoch auch eine tragende Rolle bei der Formulierung wichtiger Anliegen der späteren Aufklärung spielten. Dabei beschränkt sich die Frage nach dem Zusammenspiel von Mystik und Hermetik nicht auf ihren Beitrag zu den klassischen Topoi einer Herausbildung von Mündigkeit, religiöser Toleranz und der Aufwertung der Natur zur zweiten Offenbarungsquelle Gottes, sondern sie fokussiert auch auf die Entstehung einer spezifischen »Kritik, der sich alles unterwerfen muss«,² die lange vor Kants Charakterisierung der Aufklärung in diesen Worten das Konzept dogmatisch verfasster Wahrheitsansprüche grundlegend anzuzweifeln vermochte. Die Tragweite dieser Kritik wird allerdings erst unter der Berücksichtigung spezifisch frühneuzeitlicher Rationalitätskonzepte und eines aus der mittelalterlichen Mystik tradierten anthropologischen Wissens greifbar, das die spiritualistischen Autoren in den Texten des *Corpus Hermeticum* bestätigt sahen, das von der Theosophie

1 Asclepius-Dialog. In: Das Corpus Hermeticum Deutsch. 3 Bde. Hg. v. Carsten Colpe u. Jens Holzhäuser. Bd. 1, Stuttgart-Bad Cannstatt 1997, S. 287 (im Folgenden abgekürzt als CHD).

2 Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft. Hg. v. Wilhelm Weischedel. Frankfurt a.M. 1992, S. 13.

Jakob Böhmes wiederaufgegriffen wurde und das bis ins 18. Jahrhundert hinein im Wissenshorizont radikalpietistischer Autoren präsent blieb. Frühaufklärern wie Christian Wolff jedoch wurde es fremd und wurde von der späteren Forschung auch nicht als aufklärerisch wahrgenommen. Die These eines Werdens der Aufklärung in einer Tradition, die von namhaften Aufklärern wie der späteren Historiografie lange als ihr dezidiertes Anderes verstanden wurde, mutet auf den ersten Blick paradox an. Wurden die Autoren des mystischen Spiritualismus in der älteren Forschung lange mit Luthers zusammenfassender Bezeichnung der »Schwärmer« assoziiert,³ galt die Aufklärung umgekehrt gerade als »Kampfidee« gegen Schwärmerei und Aberglaube,⁴ als »Hoffnung auf Vernunft«⁵ gegenüber »dunklen und verworrenen Vorstellungen«,⁶ die bereits die prominenten Aufklärer selbst wie Kant oder das Ehepaar Gottsched mit den hochspekulativen Systemen und der dunklen Sprache der Theosophen, Geisterseher, Spiritualisten und Radikalpietisten in eins gesetzt hatten.⁷ Sie verlangt also nach Präzisierung.

1. Aufklärung, Säkularisierung und religiöse Devianz

Der Aufklärungsbegriff hat im gegenwärtigen Sprachgebrauch eine doppelte Valenz als Projekt- und als Epochenbegriff, darüber hinaus gilt er als Bezugspunkt für die Deutung und Selbstdeutung der Moderne,⁸ was ihm ein vielschich-

³ Volker Leppin: Art. »Spiritualismus«. In: RGG⁴, Bd. 7 (2004), Sp. 1584 f.

⁴ Norbert Hinske: Die Aufklärung und die Schwärmer – Sinn und Funktion einer Kampfidee. In: Aufklärung. Interdisziplinäre Halbjahresschrift zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte. 3.1. (1988), S. 1–6.

⁵ Werner Schneiders: Hoffnung auf Vernunft. Aufklärungsphilosophie in Deutschland. Hamburg 1990.

⁶ Norbert Hinske: Die tragenden Grundideen der deutschen Aufklärung. Versuch einer Typologie. In: Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Hg. v. Raffaele Ciardone. Stuttgart 1990, S. 407–458, S. 427.

⁷ Luise Adelgunde Gottsched: Die Pietisterei im Fischbein-Rocke (Rostock 1735). Hg. v. Wolfgang Martens, Stuttgart 1968, hier insbesondere die Liste radikalpietistischer Literatur S. 102 ff.; Johann Christoph Gottsched: Academische Rede zum Lobe der Weltweisheit. In: Ausgewählte Werke, 9. Bd., 2. Teil. Berlin/New York 1976, S. 400; Wilhelm Kühlmann: Frühaufklärung und Barock. Traditionsbruch – Rückgriff – Kontinuität. In: Europäische Barock-Rezeption. Hg. v. Klaus Garber. 2 Bde. Teil 1. Wiesbaden 1991, S. 187–214.

⁸ Annette Meyer: Die Epoche der Aufklärung. Berlin 2010, S. 11–21. Siehe dort auch den konzisen Überblick zu Geschichte und Tendenzen der Aufklärungsforschung; Jonathan Israel: Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man 1670–1752. Oxford 2006; Robert Darnton: George Washingtons falsche Zähne, oder noch einmal: Was ist Aufklärung? München 1997.

tiges Geflecht an Bestimmungen zuschreibt. Die ältere Forschung orientierte sich in ihren Fragestellungen überwiegend an einer sich auf Kant berufenden Engführung von Aufklärung und Verstandestätigkeit⁹ sowie an seiner Disziplin, der Philosophie. Damit bewegten sich die Untersuchungsperspektiven in einem epistemologischen Rahmen, der von den kantischen Dichotomien zwischen der Vernunft und ihrem Anderen gekennzeichnet war. Dieser konnte sowohl als positiv konnotierte Durchsetzung der Vernunft oder als negativ konnotierte Verlustgeschichte des »Anderen der Vernunft« interpretiert werden, wobei dieses Andere vielseitig ausdeutbar blieb und so unterschiedliche Aspekte wie den Aberglauben oder das Vorurteil, alle Spielarten der Unvernunft oder den ganzen Komplex der »Nachseite der Aufklärung« umfassen konnte.¹⁰ Nach der diskursanalytischen Wende konnte dieses Andere auch die prädiskursive Welt des Körpers, der Lust oder des Wahnsinns implizieren, der, sentimentalisch interpretiert, ebenfalls die Stimme des Verlorenen zugesprochen und wiederum der Ratio als Antipode gegenüber gestellt wurde.¹¹ Gleichzeitig wurde aber das Unzureichende an der Gleichsetzung von Aufklärung und Rationalisierung deutlich: Weder ließ sich damit das epochale Phänomen des Pietismus einbinden, der als größte religiöse Erneuerungsbewegung des Protestantismus seit der Reformation¹² den Frühaufklärern nicht nur zunächst in einer gemeinsamen Opposition gegen die kirchliche Orthodoxie verbunden war¹³ sowie einen herausragenden Beitrag zur Herausbildung

⁹ Vgl. die gängige Orientierung einführender Literatur zur Aufklärung an Kant: Peter André Alt: *Aufklärung*. Stuttgart 2001, S. 1–3; Werner Schneiders: *Lexikon der Aufklärung*. Deutschland und Europa. München 1995, S. 9; Lothar Kreimendahl: *Einleitung. Die Philosophie des 18. Jahrhunderts als Philosophie der Aufklärung*. In: *Philosophen des 18. Jahrhunderts. Eine Einführung*. Hg. v. Lothar Kreimendahl. Darmstadt 2000, S. 1–32, hier S. 2.

¹⁰ Etwa Martin Pott: *Aufklärung und Aberglaube. Die deutsche Frühaufklärung im Spiegel ihrer Aberglaubenskritik*. Tübingen 1992 (*Studien zur deutschen Literatur* 119); Jochen Schmidt: *Aufklärung, Gegenaufklärung, Dialektik der Aufklärung*. In: *Aufklärung und Gegenaufklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart*. Hg. v. Jochen Schmidt. Darmstadt 1989, S. 1–32; zur Gegenposition Gernot Böhme und Hartmut Böhme: *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*. Frankfurt a.M. 1985. Pointiert im Schlagwort der These Max Webers von der »Entzauberung der Welt«; Max Weber: *Wissenschaft als Beruf*. In: *Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Hg. v. Johannes Winckelmann. Tübingen 1988, S. 582–613, hier S. 594.

¹¹ Michel Foucault: *Der Wille zum Wissen*. Frankfurt a.M. 1979, S. 184–187.

¹² Zu Definitionsfragen siehe in Verbindung mit einem detaillierten Überblick zu Forschungsansätzen Johannes Wallmann: *Pietismus und Orthodoxie. Überlegungen und Fragen zur Pietismusforschung*. In: *Ders.: Gesammelte Aufsätze*. 2 Bde. Bd. 2. Tübingen 2008, S. 1–22; weiterführend ders.: *Die Anfänge des Pietismus*, ebd., S. 22–66.

¹³ Hans-Georg Kemper: *Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit*. Bd. 5/1: *Aufklärung und Pietismus*. Tübingen 1991, S. 103.

von Individualität und der empfindsamen Gefühlskultur des 18. Jahrhunderts leistete, noch fand die »Rehabilitation der Sinnlichkeit« als eine der »wichtigsten weltanschaulichen Waffen im Kampf gegen die theologische Ontologie und Moral« einen angemessenen reflektierten Ort.¹⁴

Erst das Bewusstsein um die Rückprojektion zeitgenössischer Rede ins 18. Jahrhundert plädierte für einen Abschied von einem gegenwartskompatiblen Wissensbegriff, eine interdisziplinäre Ausweitung der Quellenbasis und für die Berücksichtigung von Autoren, die aus heutiger Sicht nicht zu den Siegern einer linear gedachten Linie des »Fortschritts« zählen, zeitgenössisch jedoch im intellektuellen Feld bedeutende Rollen innehatten.¹⁵ Unter der Voraussetzung eines weiten Literaturbegriffs ließ sich damit auch die Gattung der polemischen Literatur und mit ihr der theologische und literarische Streit als Moment umschreiben, das nicht nur das Phänomen Aufklärung als Kommunikationsgefüge sichtbar macht, sondern es historisch an die vorausgehende Epoche der konfessionellen Streitigkeiten rückbindet¹⁶ und ihm damit – auch – Antwortcharakter¹⁷ zuschreibt. Ebenso öffnete sich der Blick für Radikalisierungsprozesse von Ideen, die, wie etwa Martin Mulsows Studie *Moderne aus dem Untergrund* gezeigt hat, bereits früh vorhanden waren und über ein komplexes Zusammenspiel an Kommunikationsakten Raum gewannen, die sich nicht in einer begradigten Linie als Siegeszugs der Vernunft darstellen lassen.¹⁸ Vor allen Dingen band sie die ästhetischen Neuerungen in die Berücksichtigung der sozialen, politischen und kul-

14 Panajotis Kondylis: Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus. Hamburg 2002, S. 19.

15 Wolfgang Riedel: Anthropologie und Literatur in der deutschen Spätaufklärung. Skizze einer Forschungslandschaft. In: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur, 6. Sonderh. (1994), S. 93–157, hier S. 100 ff. u. 122; Monika Neugebauer-Wölk: Die Geheimnisse der Maurer. Plädoyer für eine Akzeptanz des Esoterischen in der historischen Aufklärungsforschung. In: Das 18. Jahrhundert 21.1 (1997), S. 15–32.

16 Martin Gierl: Pietismus und Aufklärung. Theologische Polemik und die Kommunikationsreform der Wissenschaft am Ende des 17. Jahrhunderts. Göttingen 1997; Kai Bremer: Religionsstreitigkeiten. Volkssprachliche Kontroversen zwischen altgläubigen und evangelischen Theologen im 16. Jahrhundert. Tübingen 2005; Wilfried Barner: Was sind Literaturstreite? Über einige Merkmale. In: Literaturstreit. Hg. v. Hans-Jürgen Bachorski, Georg Behütens u. Petra Boden. Bielefeld 2000 (Mitteilungen des Deutschen Germanistenverbandes 47 [2000], H. 4), S. 374–380.

17 Werner Schneiders: Das Zeitalter der Aufklärung. München³ 2005, S. 7 f.

18 Martin Mulsow: Moderne aus dem Untergrund. Radikale Frühaufklärung in Deutschland 1680–1720. Hamburg 2002, S. 38; ebenso ders.: Die drei Ringe. Toleranz und clandestine Gelehrsamkeit bei Mathurin Veyssiére *La Croze* (1661–1739). Tübingen 2001; ders.: Den »Heydnischen Saurteig« mit dem »Israelitischen Süßteig« vermengt. Kabbala, Hellenisierungstheorie und Pietismusstreit bei Abraham Hinckelmann und Johann Peter Späth. In: Scientia Poetica 11 (2007), S. 1–50.

turgeschichtlichen Verhältnisse im 17. und 18. Jahrhundert ein, die noch weithin unhinterfragte Allianz von Thron und Altar, die noch überwiegend intakte Ständordnung und die Machtfülle der Kirchen, die nicht nur im politischen System, sondern im gesamten Bereich des zivilen und kulturellen Lebens eine Schlüsselrolle inne hatten. Sie prägten das Erziehungswesen über die Universitäten und Katechismusschulen, verübten Zensur und überwachten die Bekenntnistreue, sodass Glaubensfragen zu Fragen der politischen Identität wurden, Abweichungen entsprechend nicht nur religiöse, sondern auch politische Dissidenz implizierten. Kunst, Medizin, Philosophie und ›New Science‹ hatten sich gerade in ihrem Deutungspotenzial von »Welt« zur Theologie zu verhalten, erst spät zur Philosophie.

Entsprechend ist Aufklärung als »Autonomiestreben«¹⁹ und als »Streben nach Emanzipation aus den Strukturen überlieferter Autorität«²⁰ beschrieben worden, was nicht nur anthropologisch die Emanzipation der Vernunft, der Sinnlichkeit und des Fühlens einschließt, intellektuell eine Haltung des Fragens, Zweifelns und der Selbstaufklärung setzt,²¹ sondern auch soziologisch die Gemeinsamkeit von Frühaufklärung und Pietismus in ihrer gemeinsamen Frontstellung gegen das Postulat dogmatisch verfassten Wahrheitsbesitzes benennt, wie es historisch noch bis weit ins 18. Jahrhundert hinein von den kirchlichen Orthodoxien formuliert wurde. Der Streit um den Besitz der Wahrheit prägt nicht nur die Streitschriftenliteratur zu Beginn des 18. Jahrhunderts, er findet einen prominenten Kristallisationspunkt noch in den 1770er Jahren im Fragmentenstreit zwischen Gotthold Ephraim Lessing und Johann Melchior Goeze, zugespitzt im Bild der zwei Hände Gottes, die jeweils den Besitz der Wahrheit und das Streben nach Wahrheit halten.

Wenn im Rahmen dieser Arbeit vom »Werden der Aufklärung« gesprochen wird, dann schließt der Gebrauch dieser Wendung an das emanzipatorische Moment an, das gerade Kant »vorzüglich in *Religionssachen*« verstanden wissen wollte.²² Dies betonen auch gerade jüngere Monografien zur Aufklärung wie Jonathan Israels *Democratic Enlightenment* (2011), die Aufklärung sogar als

¹⁹ Kemper: Deutsche Lyrik 5/1, S. 25 u. 17 ff.

²⁰ Ulrich Gaier: Gegenauflklärung im Namen des Logos: Hamann und Herder. In: Jochen Schmidt (Hg.): Aufklärung und Gegenauflklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik. Darmstadt 1989, S. 261–276, hier S. 265.

²¹ So bereits Ernst Cassirer: Die Philosophie der Aufklärung. Tübingen 1932, S. XIII.

²² Immanuel Kant: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (Berlinische Monatsschrift, Dezember 1784, S. 418–494). In: Ders.: Ausgewählte kleine Schriften. Hamburg 1969, S. 1–9, hier S. 8 (Hervorh. im Orig.).

»revolutionary transformation« aller Lebensbereiche definiert.²³ Dabei orientiert sich Israels Definition an der historischen Opposition gegen die Neuerungen im Denken: einerseits an der starken theologischen Opposition gegen ›Atheistey« und ›Naturalismus« ab dem Jahr 1670 und andererseits an der Rückführung der politischen Umwälzungen Ende des 18. Jahrhunderts auf die schädliche Wirkung von »Philosophie«, die lange vor der Wende zum 18. Jahrhundert virulent wurde. Diese Opposition deutet an, dass das neue Denken die intellektuelle Legitimation für die Monarchie, die Ständegesellschaft, die kirchliche Offenbarungsverwaltung, die Sklaverei und die Hierarchie der Geschlechter seit der Mitte des 17. Jahrhunderts in zunehmender Schärfe zu hinterfragen vermochte.²⁴ Obwohl der Aufklärungsbegriff ab 1691 lexikalisch verzeichnet ist,²⁵ in den 1770er Jahren als Bildungs- und Wissenschaftsprogramm reflektiert wird (Mendelssohn) und die Organe der Berliner (Spät-)Aufklärung bis fast zur Jahrhundertwende bestanden,²⁶ war bereits den Zeitgenossen bewusst, dass das Zeitalter der Aufklärung nicht präzise mit dem 18. Jahrhundert identisch ist, sondern dass im 18. Jahrhundert vielmehr Ideen einer lange verfemten philosophischen und wissenschaftlichen Avantgarde eine kritische Masse erreichten, indem sie zugespitzt, popularisiert und vor allem ins tägliche Leben überführt wurden.²⁷ Differenziert man trotz eines grundlegenden Bewusstseins um die Problematik von Epochengrenzen²⁸ zwischen Aufklärung, Konfessionalismus und Reformationszeit innerhalb einer

23 Jonathan Israel: *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution and Human Rights 1750–1790*. Oxford 2011, S. 7.

24 Ebd., S. VIff. u. 863 ff.

25 Schneiders: *Das Zeitalter der Aufklärung*, S. 115

26 Die Mittwochsgesellschaft existierte von 1783 bis 1798, die Berlinische Monatsschrift von 1783 bis 1796, Ebd., S. 111 f.

27 Meyer: *Die Epoche der Aufklärung*, S. 13 f. Gegenüber der These der mangelnden philosophischen Innovationskraft der lange als bedächtig bezeichneten deutschen Aufklärung (etwa Kreimendahl: *Die Philosophie des 18. Jahrhunderts als Philosophie der Aufklärung*, S. 10 f.) wird jüngst daran erinnert, dass die moderate, von Gelehrten Diskursen getragene Aufklärung teilweise sogar als bewusste Abwehr gegenüber der radikalen Aufklärung gelesen werden kann, die im Zuge der Spinoza-Rezeption bereits früh äußerst religions- und institutionskritische Standpunkte einnahm. Jonathan Israel: *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity (1650–1750)*. Oxford 2001; Winfried Schröder: *Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1998.

28 Ansgar Nünning: *Kanonisierung, Periodisierung und Konstruktionscharakter von Literaturgeschichte*. In: *Eine andere Geschichte der englischen Literatur*. Hg. v. dems. Trier 1996, S. 1–24, bes. S. 15; auch Michael Titzmann: *Probleme des Epochenbegriffs in der Literaturgeschichtsschreibung*. In: *Klassik und Moderne. Die Weimarer Klassik als historisches Ereignis und Herausforderung im kulturgeschichtlichen Prozeß*. Hg. v. Karl Richter u. Jörg Schöner. Stuttgart 1983, S. 98–131.

Makroepoche Frühe Neuzeit,²⁹ dann lassen sich Ansätze zu Themen wie die Autonomisierung des Subjekts, religiöse Toleranz und die Aufwertung der Natur im mystischen Spiritualismus bereits zwischen 1500 und 1700 konstatieren, allerdings in Kontexten, die bar jeder naturrechtlichen, rationalistischen oder ähnlich säkular begründeten Argumentationsfiguren sind. Vielmehr werden diese Themen in Kontexten einer Binnendifferenzierung christlicher Deutungsmuster entwickelt, deren Bezugsrahmen bis zur Jahrhundertwende ins 18. Jahrhundert das sentimentalisch anvisi(oni)erte Urchristentum ist. Dieses fungiert gleichsam als Folie, vor der die Kritik an der in konfessionellen Dauerzwist verstrickten Kirche immer lauter wird. Die Träger dieser Kritik werden im 16. und 17. Jahrhundert dem mystischen Spiritualismus und im späten 17. wie im 18. Jahrhundert dem radikalen, d.h. nicht kirchlichen Pietismus zugerechnet.³⁰ Dabei bezeichnet das Prädikat ›radikal‹ zunächst keine politische Ausrichtung, sondern das Bestreben, das Christentum unter Rückführung auf seine Wurzeln – lat. *Radix* – zu erneuern.³¹ *Restitutio* also und Reform, nicht säkulare Neubegründung der

29 So differenziert Israel nach den Kriterien der innertheologischen Reformbewegung (Reformation, Renaissance) *versus* umfassender Säkularisierungsforderungen (Aufklärung), Regionalismus *versus* Universalitätsansprüchen, Kontinuität der kirchlichen und gesellschaftlichen Hierarchien *versus* Gleichheitsdenken. Israel: Radical Enlightenment, S. VI; zur prinzipiellen Binnendifferenzierung der Frühen Neuzeit auch Thomas Kaufmann: Geschichte der Reformation. Frankfurt a.M./Leipzig 2009, S. 24; Kemper: Deutsche Lyrik. Bd. 1: Epochen- und Gattungsprobleme. Tübingen 1987, S. 25 ff.

30 Die Begriffe des mystischen Spiritualismus und der protestantischen Mystik werden synonym verwendet und beziehen sich auf die mystische Strömung, die die Geschichte der Reformation bis zum Pietismus in der Frühen Neuzeit begleitet hat. Vgl. Martin Schmidt: Art. »Protestantische Mystik«. In: RGG³, Bd. 4 (1960), Sp. 1253–1256; Volker Leppin: Art. »Spiritualismus«. In: RGG⁴, Bd. 7 (2004), S. 1584–1586. Die spiritualistischen Charakteristika einer individualistisch geprägten Mystik, einer antihierarchischen Neigung und der Theorie des »Inneren Worts« sind beständig rekurrierende Topoi bei den untersuchten Autoren, sodass der Spiritualismus-Begriff als Oberbegriff bis zu Autoren des radikalen Pietismus gewählt wurde. Kulturwissenschaftlich ist er mit den Konzepten des (radikalen) Dissents der Reformationszeit verbunden. Er entspricht jedoch nicht dem englischen Begriff des »Spiritualism«, der dem deutschen Begriff des Spiritismus entsprechen würde. John Patrick Deveney: Art. »Spiritualism«. In: Dictionary of Gnosis and Western Esotericism. Hg. v. Wouter Hanegraaf et al. Leiden/Boston 2005, Bd. 2, S. 1074–1082. Einschlägig zur Begriffsbestimmung Ernst Troeltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. 2. ND Aalen 1965 (Tübingen 1922), S. 862 ff.; R. Emmet McLaughlin: Reformation Spiritualism. Typology, Sources and Significance. In: Radikalität und Dissent im 16. Jahrhundert. Radicalism and Dissent in the Sixteenth Century. Berlin 2002 (Zeitschrift für historische Forschung 27), S. 123–140.

31 Zu Valenzen, Problematisierungen und einer kritischen Wertschätzung des Begriffs ›radikaler Pietismus‹ sowie seiner historischen Kontextualisierung Wolfgang Breul/Marcus Meier/Lother Vogel (Hg.): Der radikale Pietismus. Perspektiven der Forschung. Göttingen 2010; darin

schönen neuen Welt, so lässt sich bis in den radikalen Pietismus hinein noch die Vision und die treibende Dynamik hinter einer zunehmenden Autonomisierung spiritualistischer Autoren gegenüber kirchlichen Institutionen und diskursmächtigen Deutungen des Christentums beschreiben, und diese Dynamik verbindet sie mit dem Hauptthema einer Reform der Kirche nach dem Ideal des Urchristentums bereits um 1500.³² Damit steht sie jedoch in einem primär vormodernen, frühneuzeitlichen Kontext, der von einer Vielzahl an Krisen (Kleine Eiszeit, Hunger, Krieg, Pest, apokalyptisches Endzeitbewusstsein) gekennzeichnet ist, angesichts derer sich die Frage nach dem Seelenheil umso drängender stellt.³³

Für diese Umwertungs-, Umdeutungs- und Autonomisierungsprozesse existiert die Beschreibungskategorie der Säkularisierung, die unterschiedlichste Aspekte umfassen kann und die ebenfalls auf den Kontext dieser Fragestellung zugespißt werden muss. In der Frühe-Neuzeit-Forschung im Allgemeinen und in der Germanistik im Besonderen hat der Säkularisierungsbegriff jeweils eigene Systematisierungen, Präzisierungen und Problematisierungen erfahren.³⁴ In

v. a. die Beiträge von Martin Brecht: Der radikale Pietismus – die Problematik einer historischen Kategorie (S. 11–18); Johannes Wallmann: Kirchlicher und radikaler Pietismus. Zu einer kirchengeschichtlichen Grundunterscheidung (S. 19–43); Hartmut Lehmann: Die langfristigen Folgen der kirchlichen Ausgrenzung des radikalen Pietismus (S. 45–56); sowie Hans Schneider: Rückblick und Ausblick (S. 451–467). Uneingeschränkt für die Nützlichkeit des Begriffs plädieren dagegen im Kontext englischer Studien Ariel Hessayon/David Finnegan: Introduction. Reappraising Early Modern Radicals and Radicalisms. In: *Varieties of Seventeenth- and Early Eighteenth-Century English Radicalism in Context*. Hg. v. dens. Surrey/Burlington 2011, S. 1–29.

³² Kaufmann: *Geschichte der Reformation*, S. 14.

³³ Hartmut Lehmann: Probleme einer Europäischen Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit. Anmerkungen zur Verortung des Hermetismus zwischen Renaissance und Aufklärung. In: *Antike Weisheit und kulturelle Praxis. Hermetismus in der Frühen Neuzeit*. Hg. v. dens. u. Anne-Charlott Trepp. Göttingen 2001, S. 235–242. Auch die Beiträge im Sammelband Hartmut Lehmann/Anne-Charlott Trepp (Hg.): *Im Zeichen der Krise. Religiosität im Europa des 17. Jahrhunderts*. Göttingen 1999.

³⁴ Hartmut Lehmann: Auf der Suche nach der Säkularisierung vor der Aufklärung. In: *Säkularisierung vor der Aufklärung? Bildung, Kirche und Religion 1500–1750*. Hg. v. Hans-Ulrich Seeff, Juliane Jacobi u. Jean-Luc Le Cam. Köln 2008, S. 27–37. Lehmann nennt sieben Aspekte: 1. Rationalisierung (nach Max Weber), 2. funktionale Differenzierung (nach Niklas Luhmann), 3. Privatisierung, 4. Individualisierung/Autonomisierung, 5. Pluralisierung, 6. Verweltlichung, 7. Marginalisierung, wobei die Wege verschlungen sind, die Begriffe sowohl miteinander verschränkt sind als auch jeweilige Gegenbewegungen umfassen können. Darüber hinaus wird der Begriff nicht nur je nach Disziplin, sondern auch je nach nationaler Forschungskultur verschieden verwendet. Weiterführend und ausführlich ders.: *Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion*. Göttingen 2004 und ders.: *Von der Erforschung der Säkularisation zur Erforschung von Prozessen der Dechristianisierung und der Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa*. In: *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen*

der Literaturwissenschaft hat der Begriff der Säkularisierung eine lange Tradition, wobei dort ebenfalls unter diesem Begriff recht unterschiedliche Sachverhalte subsumiert werden konnten.³⁵ Im Rahmen der vorliegenden Fragestellung bestünden kaum Berührungspunkte zur Säkularisierungsdebatte, wenn der Begriff lediglich in der Bedeutung der »Verweltlichung« bzw. »Entchristianisierung« oder als »Rationalisierung« bzw. »Entzauberung« verstanden würde.³⁶ Der dichotome Interpretationsrahmen von »Entzauberung« und »Wiederverzauberung« bzw. Entchristianisierung und Rechristianisierung von Wissensgebieten wird dem komplexen Zusammenspiel von ideen-, kultur- und sozialgeschichtlichen Aspekten oft nicht gerecht. Auch ist die reine Präsenz eines christlichen Referenzhorizonts zunächst wenig aussagekräftig.³⁷ Dagegen zeigt die Berücksichtigung der Pragmatik philosophischer und literarischer Äußerungsakte, auf die z. B. die historische Forschung zu frühneuzeitlichem Konversionsverhalten zwischen den Konfessionen hingewiesen hat, dass religiöse Aussagen auch

Europa. Hg. v. dems. Göttingen 1997, S. 9–16. Spezifisch für die Germanistik siehe Sandra Pott [Richter]/Jörg Schöner: Einleitung. In: Säkularisierung in den Wissenschaften seit der Frühen Neuzeit. Hg. v. Lutz Danneberg. 3 Bde. Bd. 1: Medizin, Medizinethik und schöne Literatur. Hg. v. ders. Tübingen 2002, S. 1–45. Siehe dort den Überblick über die Forschungsgeschichte (S. 11–29). Pott reflektiert den Säkularisierungsbegriff als prozessorientierte heuristische Kategorie und verwendet ihn sowohl als Prozess- wie auch als Interpretationskategorie. Pott: Einleitung, S. 4 f. u. 11 ff. Zu einem Überblick über die ältere Forschung Wilhelm Schmidt-Biggemann: Geschichte als absoluter Begriff: Der Lauf der neueren deutschen Philosophie. Frankfurt a.M. 1991, S. 105–125.

35 Als frühe (germanistische) Etappen seien exemplarisch genannt Hans Blumenberg: Die Legitimität der Neuzeit. Frankfurt a.M. 1966; Albrecht Schöne: Säkularisation als sprachbildende Kraft. Studien zur Dichtung deutscher Pfarrersöhne. Göttingen 1958; Hans-Georg Kemper: Gottebenbildlichkeit und Naturnachahmung im Säkularisierungsprozeß. Problemgeschichtliche Studien zur deutschen Lyrik in Barock und Aufklärung. 2 Bde. Tübingen 1981. Programmatisch wird für die zehnbändige Geschichte der frühneuzeitlichen Lyrik, die auf der letztgenannten Studie aufbaut und in Bezug auf die Eruierung hermetischer Einflüsse in der Literatur der Frühen Neuzeit Grundlagenarbeit geleistet hat, das Säkularisierungskonzept als strukturbildendes Paradigma der Darstellungskonzeption gewählt. Gefasst werden unter diesem Begriff alle Tendenzen, die den Alleinvertretungsanspruch der Kirchen auf »Wahrheit« relativieren. Kemper: Deutsche Lyrik 1, S. 16–23, hier S. 22

36 Zur produktiven Fortschreibung von Max Webers »Entzauberungs«-Konzept, das nicht nur eine enorme Forschungsaktivität stimulierte, sondern auch das Weber selbst unbekannte Konzept der »Wiederverzauberung« einführte, nun aus der Perspektive der Säkularisierungsproblematik Hartmut Lehmann: Die Entzauberung der Welt. Studien zu Themen von Max Weber. Göttingen 2009.

37 Etwa Friedrich Vollhardt: »Verweltlichung« der Wissenschaft(en)? Zur fehlenden Negativbilanz in der apologetischen Literatur der Frühen Neuzeit. In: Danneberg (Hg.): Säkularisierung in den Wissenschaften seit der Frühen Neuzeit. Bd. 2: Zwischen christlicher Apologetik und methodologischem Atheismus. Berlin 2002, S. 67–93.

mit dem pragmatischen Blick auf Machtverhältnisse hin untersucht werden müssen.³⁸ Da im frühneuzeitlichen Kräftefeld die institutionell verfassten Konfessionen mit umfassenden Machtansprüchen auf alle Aspekte des privaten wie öffentlichen Lebens auftraten sowie um den Anspruch auf Alleinvertretung ›der‹ christlichen Wahrheit konkurrierten, bietet sich die Säkularisierungskategorie da an, wo eine Emanzipation, eine Kritik, eine innere Emigration, im weitesten Sinne eine Einschränkung der kirchlich-konfessionellen Machtansprüche stattfindet.³⁹ Anknüpfungspunkte bieten sich im vorliegenden Kontext damit zu jenen Aspekten der Säkularisierungsdebatte, die nach Lehmann unter den Stichworten der Individualisierung, Autonomisierung und der Pluralisierung firmieren, und die trotz der augenscheinlichen Arationalität spiritualistischer Texte gerade in ihrer zunehmenden spekulativen Komplexität zu suchen sein werden, mit denen sie zentrale Motive des christlichen Sinnsystems fortschreiben, bis sie die dogmatisch fixierten, durch Kirchenmacht gestützten Glaubensaussagen überschreiten, ohne jedoch den christlichen Referenzrahmen je zu verlassen. Im Gegenteil, differenziert man zwischen den Theologoumenen des christlichen Sinnsystems und den christlichen Institutionen, so zeigen gerade die Texte spiritualistischer Autoren, wie die ersten zunehmend emphatischer gegenüber den letzteren ausgespielt werden können und damit eine Entkirchlichung bei gleichzeitiger Re-Spiritualisierung und Umdeutung von christlichen Motiven stattfindet, was als Abgrenzung zu deren Umschließung und dogmatischen Fixierung in Bekenntnisschriften und Katechismen gelesen werden kann. Mit dieser Präzisierung soll erstens eine pauschalisierende Einlinigkeit des Begriffs vermieden werden,⁴⁰ und zweitens wird die Säkularisierungsproblematik hier in Bezug zum jeweiligen historischen Stand der christlichen Verkündigung gesetzt, wie er in den Bekenntnisschriften und den polemischen wie dogmatischen Texten von den Kirchen fixiert und mit Durchsetzungsansprüchen vertreten wurde.⁴¹

38 Kaspar von Greyerz u. a. (Hg.): *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität*. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese. Heidelberg 2003, darin etwa Frauke Volland: *Konfession, Konversion und soziales Drama. Ein Plädoyer für die Ablösung des Paradigmas der ›konfessionellen Identität‹* (S. 91–104); Martin Muslow: *Mehrfachkonversion, politische Religion und Opportunismus im 17. Jahrhundert* (S. 132–150) und Hartmut Lehmann: *Grenzen der Erklärungskraft der Konfessionalisierungsthese* (S. 242–249).

39 Kemper: *Deutsche Lyrik* 4/1, S. 24 f.

40 Martin Mulsow: *Säkularisierung der Seelenlehre? Biblizismus und Materialismus in Urban Gottfried Buchers ›Brief-Wechsel vom Wesen der Seelen‹ (1713)*. In: Danneberg (Hg.): *Säkularisierung in den Wissenschaften seit der Frühen Neuzeit*. Bd. 2: *Zwischen christlicher Apologetik und methodologischem Atheismus*, S. 145–173, hier S. 160.

41 Kemper: *Deutsche Lyrik* 1, S. 21.

Mit dieser Perspektive gewinnen die zeitgenössischen Beschreibungskategorien der Ortho- und der Heterodoxie bzw. nach heutigem Vokabular die Beobachtung religiöser Devianz einen hohen Stellenwert. In einem programmatischen Beitrag hat Michael Titzmann die historische Leistung frühneuzeitlicher Heterodoxien für das Entstehen der Aufklärung und die Konstituierung der europäischen Moderne theoretisch und quellenreich reflektiert.⁴² Gerade im Blick auf ein kulturwissenschaftliches Verständnis der germanistischen Literaturwissenschaft ist die Frage nach der besonderen Relevanz frühneuzeitlicher Häresien für die historische Anthropologie sowie generell für die Entstehung von Novitäten eine zentrale,⁴³ außerdem lässt sie sich produktiv mit der zugespitzten Säkularisierungsproblematik verbinden. Diskurstheoretisch betrachtet ist der Häresiebegriff auf das engste mit dem Phänomen Diskursmacht verbunden,⁴⁴ was sich historisch in der Wandlungsfähigkeit der jeweiligen »häretischen« Inhalte sowie in den regionalen und konfessionellen Unterschieden zeigt, in denen der Begriff zur Anwendung kommt.⁴⁵ In der Frühen Neuzeit haben die christlichen Theologien den Status des dominanten Diskurses inne, der durch politische Macht gestützt wird und dem damit die Rolle zufällt, alle intellektuellen und kulturellen Strukturen zu legitimieren und zur eigenen »Wahrheit« in Beziehung zu setzen. Dies geschieht, indem alle Aussagen und Positionen, die für sich den Anspruch auf »Wahrheit« beanspruchen, mit den jeweiligen theologischen Glaubenssät-

42 Grundlegend Michael Titzmann: Religiöse Abweichung in der Frühen Neuzeit. Relevanz – Formen – Kontexte. In: Heterodoxie in der Frühen Neuzeit. Hg. v. Hartmut Laufhütte und dems. Tübingen 2006, S. 5–118; prägnant ders.: Zur Einleitung. Die historische Leistung frühneuzeitlicher Heterodoxien. In: Ebd., S. 1–4; theoretisch zu den Begriffen des kulturellen Wissens und des Diskurses ders.: Kulturelles Wissen – Diskurs – Denksystem. Zu einigen Grundbegriffen der Literaturgeschichtsschreibung. In: Zeitschrift für französische Sprache und Literatur 99 (1989), S. 47–61.

43 Titzmann: Religiöse Abweichung in der Frühen Neuzeit, S. 7. Ebenso anschließend wären die kulturwissenschaftlichen Themenkreise zu Kanonisierungsprozessen und zu kollektiven Identitäten. Aleida Assmann: Einführung in die Kulturwissenschaft. Grundbegriffe, Themen, Fragestellungen. Berlin 2006, S. 219 ff. u. 223 ff.

44 Bereits Michel Foucault: Die Ordnung des Diskurses. Frankfurt a.M. 2001 (Paris 1972), S. 29.

45 Zur Theorie Titzmann: Religiöse Abweichung in der Frühen Neuzeit, S. 17–27. Titzmann spricht von Häresie grundsätzlich als perspektivgebundene Fremdklassifizierung und analysiert den Begriff in Bezug auf machtpolitische Dominanz. Nach katholischer Lesart war z. B. der frühneuzeitliche Protestantismus eine Häresie; der Protestantismus selbst hat mit dem Verlassen der Minderheitenposition selbst Orthodoxien ausgebildet und andersdenkende Minderheiten der Häresie bezichtigt. Zur strukturellen Relevanz der »Häresien« gilt: »Und ob katholisch oder protestantisch: Der Beitrag der jeweiligen Region zu den Grundlagen der Moderne ist in der Frühen Neuzeit umso relevanter geworden, je mehr sie durch die Existenz von »Häresien« charakterisiert gewesen ist.« (Ebd., S. 19)

zen kompatibel und idealiter aus ihnen ableitbar sein müssen. Diese Ansprüche gehen davon aus, dass das »ursprüngliche« und »geoffenbarte« Glaubenswissen in lückenloser Kontinuität seit den Aposteln tradiert sein soll – als das bis heute sogenannte *Depositum fidei* – und sich im »Besitz« der sich jeweils als orthodox verstehenden Glaubensgruppierung befindet. Das aus diesen Glaubenssätzen abgeleitete Normensystem gilt entsprechend als gottgewollt und legitimiert somit automatisch irdische Ordnungsstrukturen und Herrschaftsansprüche. In diesem Kontext erklärt sich z. B. der häufig anzutreffende versierte Biblizismus selbst verketzelter, also vermeintlich »abgefallener« Schriftsteller der Frühen Neuzeit, da sich die Abweichung von geltenden Glaubenssätzen, die *ex post* als Entstehung von Neuem erscheint, sich zunächst als Versuch der Restituierung des Alten, der Rückkehr zum »wahren« und »ursprünglichen« Christentum versteht.

In diesem Denksystem aber steht jede neue Proposition dann unter Häresieverdacht, wenn sie die Grundlagen dieses Glaubenssystems tangiert, da dies für die daraus abgeleiteten irdischen Ordnungsstrukturen Konsequenzen hat. Aus diesem Grund wurden z. B. die Entdeckungen des Kopernikus und des Galilei nicht vornehmlich im Paradigma der wissenschaftlichen Wahrscheinlichkeit, sondern im Paradigma der weltanschaulichen Häresie diskutiert.⁴⁶ »Häresie« also wird damit nicht in Bezug auf eine invariabel »geoffenbarte Wahrheit«, sondern historisch wandelbar in Bezug auf institutionalisierte Ausschlößungssysteme beschreibbar, nicht fern von dem, was Foucault einmal den »Willen zur Wahrheit« genannt hat.⁴⁷ Historische Diskurse um Häresie, die sich im semantischen Feld des »Abfalls«, des »wahren« und »falschen Glaubens«, der »Schuld« und der Legitimation von Verfolgung »Ungläubiger« wegen ihrer vermeintlichen »Gefährdung des Seelenheils anderer« manifestieren, zeigen damit letztlich Machtkonflikte an. Solange eine häretische Position deutlich in der machtpolitischen Minderheit ist, wird sie durch Verfolgung zu Anpassung oder Auswanderung gezwungen, erreicht sie aber eine bestimmte kritische Masse, dann muss sich das Ordnungssystem entweder selbst transformieren oder eine Abspaltung hinnehmen, was in beiden Fällen einen in die Moderne verweisenden Differenzierungsprozess von Wissen und von Wahrheit(en) andeutet.

Im Zuge von Renaissancehumanismus und Reformation entstehen mit der Wiederentdeckung der Antike und dem zunächst als Rückkehr zu den Wurzeln des Christentums unternommenen Protestantismus Ansätze zu einer Pluralisierung der Positionen, die im Zuge der Gegenreformation und der weiteren konfes-

⁴⁶ Kemper: Deutsche Lyrik 2, S. 62; klassisch Hans Blumenberg: Der Prozeß der theoretischen Neugierde. Frankfurt a.M. 1980.

⁴⁷ Foucault: Die Ordnung des Diskurses, S. 15

sionellen Aufspaltung des Protestantismus eine bis zum Krieg reichende Konkurrenz der drei Konfessionen um die Deutungshoheit des ranghöchsten kulturellen Diskurses in Gang setzt.⁴⁸ Gleichzeitig setzt dieser Prozess insbesondere in den protestantischen Gebieten enorme innerkonfessionelle Ausdifferenzierungsprozesse frei. Die Denkbarekeit der Alternative sowie der nie befriedete Konflikt um die Deutungshoheit über die christliche Lehre befördern einerseits sowohl die Herausbildung von starken Orthodoxien, die sich um die Abgrenzung der eigenen Konfession von den anderen sowie um die Festlegung eines fest umrissenen Dogmenbestandes als heilsnotwendiges Glaubenswissen bemühen, und andererseits fördert der forcierte Konfessionalisierungsdruck auf die Gläubigen den Gegendruck in Form von weiteren Abspaltungen, der inneren Emigration sowie der polemischen Kritik, die nicht zuletzt aus Interpretationsdifferenzen zur offiziellen Lesart entstehen. Sind diese nicht *par force* mit dem zu glaubenden – und mit dem Seelenheil verbundenen – Dogmenwissen in Einklang zu bringen, wird der Gläubige letztlich auf die eigene Erfahrung und den eigenen Verstand zurückverwiesen, und zwar gerade in Fragen wie der nach Erlösung, die im christlichen Sinnsystem der Frühen Neuzeit existenzielles Gewicht hatte.⁴⁹

Durch die den Protestantismus prägenden Postulate des Priestertums aller Gläubigen sowie des Schriftprinzips, nach dem allein der Inhalt der biblischen Bücher zur Basis und zur Norm des ›rechten‹ Glaubens werden sollte, konnten Interpretationsdifferenzen zu den kanonischen Lesarten durch die Berufung auf Stellen der Schrift Autorität beanspruchen oder aber auch die Autorität einer dogmatisch vertretenen Lesart anfechten.⁵⁰ Die angesichts des kompulatorischen Charakters der Heiligen Schrift unabschließbaren hermeneutischen Differenzen hatten jedoch zur Folge, dass nicht nur verschiedene Bekenntnisse, sondern auch weitere separatistische Strömungen und Einzelpersonen sich alle auf dieselben Texte berufen und aus diesen mehr oder weniger konkurrierende Dogmen und Heilsaussagen ableiten konnten. Angesichts der frühprotestantischen Hochschätzung der Gewissensfreiheit, auf die sich Luther selbst auf dem Wormser Reichstag 1521 eindrucksvoll berufen und die er in *Von der Freiheit eines Christenmenschen* 1520 auch bezüglich der Schriftauslegung gegenüber feststehenden Regeln und Maßen verteidigt hatte,⁵¹ gewinnt die individualisierte Entscheidung

⁴⁸ Ausführlich Titzmann: Religiöse Abweichung in der Frühen Neuzeit, S. 60 ff.

⁴⁹ Ebd., S. 13 u. 63.

⁵⁰ Ein Recht, das in der Frühzeit sogar Frauen für sich in Anspruch nahmen; vgl. Kaufmann: Geschichte der Reformation, S. 439 ff.

⁵¹ Luther WA 7, 838, 9, sowie Volker Leppin (Hg.): Reformation. Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen. Neukirchen 2005, S. 65 f.; Martin Luther: Von der Freiheit eines Christenmenschen. Hg. v. Ernst Kähler. Stuttgart 1962, S. 121.

des Einzelnen zur Annahme oder zur Auseinandersetzung mit dem Glaubenswissen an Gewicht.

Ein in diesem Kontext interessantes Schlaglicht auf die Aspekte der Individualisierung und Pluralisierung wirft das historische Beispiel eines Verhörs von zwölf Einwohnern der Stadt Nürnberg aus dem Jahr 1640, die im Verdacht standen, der neuen »Secte« der Weigelianer anzugehören. Sie wurden in 32 Fragepunkten nach der Rolle der Obrigkeit, deren Recht, Kriege und Prozesse zu führen, ihrer eigenen Stellung zur Augsburger Konfession und zum apostolischen Bekenntnis sowie ihrer Haltung zur Schrift und zur Predigt befragt.⁵² Die einzeln verzeichneten Antworten der Bürger sind höchst unterschiedlich, stimmen aber alle darin überein, dass die Befragten in Glaubensdingen das Recht auf eigenes Prüfen für sich in Anspruch nehmen und keiner christlichen Autorität mehr untertan sein wollten.⁵³ Sie benennen, dass Kindertaufe und Beichte keinen Beleg im neuen Testament haben, differenzieren zwischen dem Status der Heiligen Schrift als historisches Zeugnis und dem Wort Gottes, und kein einziger antwortet in der Frage nach den Mitteln Gottes zur Seligkeit korrekt lutherisch mit dem Satz, der Glaube mache selig. Stattdessen nennen die Befragten die Liebe, Christus oder den Heiligen Geist. Bezüglich der Kirche und ihrer Ämter äußern sie teilweise offene Ablehnung. Ebenso denkt mehr als die Hälfte über die Trinitätslehre abweichend vom *Athanasianischen Glaubensbekenntnis*, und zwar wieder unter Berufung auf die Bibel. Die Haare seien ihm »zu Berge gestanden«, so der Bürger Gellmann, als er die Lehre des *Symbolum Athanasii* darüber gelesen habe, doch, so gibt er zu Protokoll, bedürfe er für diese Aussage des Schutzes der weltlichen Obrigkeit; die geistliche würde ihn dafür verfolgen.⁵⁴

Häresie bzw. religiöse Devianz manifestiert sich in diesen Beispielen zunächst nicht als Abkehr vom Christentum, sondern als vehementer innerchristlicher Protest gegen den alleinigen Wahrheitsanspruch kirchlicher Deutungen. Sie impliziert eine selbstbestimmte Stellungnahme zu kanonisiertem Wissen. So wie sie hier von sogenannten Schwärmern bzw. religiösen Separatisten vorgenommen wird, findet sie ihre historische Verlängerung nur wenige Jahrzehnte später mit Beginn der historisch-kritischen Kritik nicht nur an Dogmen, sondern selbst an der Bibel, wie sie frühauflärerisch von Texten wie Lodewijk Meyers (1629–1681)

⁵² Richard van Dülmen: Schwärmer und Separatisten in Nürnberg (1618–1648). Ein Beitrag zum Problem des »Weigelianismus«. In: Archiv für Kulturgeschichte 55 (1973), H. 1, S. 107–137; ebenso Siegfried Wollgast: Valentin Weigel in der deutschen Philosophiegeschichte. In: Valentin Weigel. Ausgewählte Werke. Hg. v. dems. Stuttgart/Berlin 1978, S. 17–164, hier S. 67 ff.

⁵³ Wollgast: Valentin Weigel in der deutschen Philosophiegeschichte, S. 68.

⁵⁴ Ebd., S. 70.

Philosophia S. Scripturae interpres (1666) oder am prominentesten in Baruch de Spinozas *Theologisch-politischem Traktat* (1670) vorgenommen wird.⁵⁵ Bezeichnenderweise treffen sich die Einschätzung der religiösen Separatisten zum Wort Gottes mit Spinozas Urteil, darunter nicht eine bestimmte Anzahl von heiligen Büchern, sondern den göttlichen Geist zu verstehen, dem man sich in Liebe und Gerechtigkeit (nicht in einem bestimmten Glauben) zu ergeben habe.⁵⁶ Die Differenz zwischen diesen zeitlich und räumlich getrennten Beispielen ist keine prinzipielle mehr, sondern lediglich eine graduelle: Wo die Nürnberger Separatisten, wenn überhaupt, sich neben dem Zeugnis der Schrift auf das unmittelbare, mystisch wirkende innere Gelehrtwerden von Gott beriefen, favorisiert Spinoza das natürliche Licht⁵⁷ – in beiden Fällen ein individualisierter Zugang zum Absoluten, der mit der Differenzierung von Wort und Schrift und der Möglichkeit zur Kritik an religiös sanktionierten Normen einhergeht.

Doch nicht nur von Seiten der religiösen Abweichler, auch von Seiten der nervösen kirchlichen Reaktion lässt sich die Verbindung von Orthodoxie und Diskursmacht am Nürnberger Beispiel *in nuce* studieren: Die Verhörten selbst präsentierten sich als Vertreter eines konsequenten Spiritualismus außerhalb der drei Konfessionen, lehnten jede Gemeindebildung ab und bekannten sich zu einer individualisierten Religion lediglich auf der Grundlage des Neuen Testaments, ohne Predigt oder Sakramente. Sie forderten Gewissens- und Glaubensfreiheit, praktizierten Toleranz in religiösen Fragen und stellten die Liebe über den Glauben.⁵⁸ Der humanistisch gesinnte Rat ließ sogar mitten im Dreißigjährigen Krieg über zwei Jahrzehnte gegenüber den unauffällig lebenden Bürgern Toleranz walten. Doch obwohl diese Bürger keinerlei sozialrevolutionäre Tendenzen erkennen ließen, bemühten sich die Prediger mit allen Mitteln darum, die Obrigkeit zur ihrer Ausweisung zu bewegen. Sie beurteilten die spiritualistische Forderung nach Glaubensfreiheit als gefährliche Bedrohung für die Kirche, ebenso erschien ihnen die praktizierte konfessionspolitische Neutralität der Separatisten sowie ihre Friedensbotschaft als Untergrabung der Grundlagen ihres Kirchenverständnisses und damit der Gesellschaft an sich.⁵⁹ In eindringli-

55 Auch Spinoza schrieb im Kontext clandestiner Freidenker und Separatisten. Ausführlich zu Spinoza und dem Kontext der Entstehung seines Werks in Amsterdam Israel: Radical Enlightenment, S. 169 ff., spezifisch zu Meyer S. 196 ff.

56 Baruch de Spinoza: Theologisch-politischer Traktat. Hg. v. Günter Gawlick. Hamburg 1994 (Sämtliche Werke 3), S. 10.

57 Ebd., S. 8; Wollgast: Valentin Weigel in der deutschen Philosophiegeschichte, S. 68.

58 Dülmen: Schwärmer und Separatisten in Nürnberg, S. 125, 128.

59 Die Gutachten der im Übrigen sehr unterschiedlich, von streng lutherisch bis irenisch gesinnten Prediger sind referiert in Dülmen: Schwärmer und Separatisten in Nürnberg, S. 130 ff.

chen Worten forderten sie den Entzug des Bürgerrechts selbst betagter, alteingesessener Bürger und warnten vor den Gefahren einer Einführung der Religionsfreiheit, die gleich mit gesellschaftlichem Umsturz assoziiert wurde.⁶⁰

Religiöse Devianz selbst in Form der strikten Nichteinmischung in konfessionelle Fragen wird auch bei unbedingtem Respekt gegenüber der weltlichen Obrigkeit als Bedrohung empfunden und entsprechend bekämpft, womit ihr transgressives Potenzial förmlich produziert wird. Die Omnipräsenz von Religion im öffentlichen Raum und die politische, konfliktträchtige Konkurrenz um die ›rechte‹ Religion sind neben der Profilierung der eigenen Konfession durch Abgrenzung auf die Disziplinierung der Untertanen und ihrer Verpflichtung auf ein Bekenntnis angewiesen. An den theologischen Fragen nach der Stellung zur Taufe, zum Abendmahl, zur Beichte und zur Predigt wird damit nicht nur das Seelenheil der betreffenden Person, sondern auch die politische Loyalität zur jeweiligen Konfession in ihrer institutionellen Verfasstheit (mit-)verhandelt. In diesem Kontext musste die Berufung auf einen unabhängig von Schrift und Predigt gepflegten Umgang mit Gott, wie sie von Vertretern des protestantischen Spiritualismus formuliert wurde, transgressiv wirken. Dies gilt umso mehr, wenn zu diesem Umgang noch die Auseinandersetzung mit Schriften hinzutrat, die nach dem Stand historiografischen Wissens heidnischen und hermetischen Ursprungs waren und auf einer nichtbiblischen Offenbarung beruhen sollten.

2. Hermetismus, Hermetik und (westliche) Esoterik. Begriff und Forschungsansätze

Die Themen der religiösen Devianz und des Säkularisierungsprozesses sind eng mit dem Beitrag hermetischer, paracelsischer, theosophischer und alchemistischer Diskurse zur literarischen und religiösen Kultur der Frühen Neuzeit ver-

Bezeichnend ist darüber hinaus, dass die Spiritualisten, die von der Obrigkeit als »Weigelianer« bezeichnet wurden, sich nie auf Weigel beriefen. »So wurde also jeder, der um 1620–1640 für Pacifismus bzw. Glaubensfreiheit eintrat und sich dabei gegen die Kirche und Schultheologie wandte, des Weigelianismus bezeichnet.« (Ebd., S. 108)

60 »Was auß solcher Lizenz für Unheil entstehen würde, wann bald dieser, bald iener ihm seines gefallens eine religion fürs schreiben wolte, darf keines großen beweises. Es dürfte fast dem unruhigen Engelland dahinnaus laufen, in dem die darinnen also genannten Independenten schon guten vorschub darzuthun.« Prediger Dilherr in Bezug auf den Einspruch des 62-jährigen Pfaff gegen seine Ausweisung, der 46 Jahre lang Bürger in Nürnberg gewesen war, zit. n. Dülmen, Schwärmer und Separatisten in Nürnberg, S. 135.

bunden.⁶¹ Allerdings implizieren diese Diskurse sowohl eine schillernde Vielgestaltigkeit des Gegenstands als auch eine ebenfalls große Vielfalt an Begriffen, Methoden und Theorien in der Forschung. Da diese Begriffe und Zugänge in verschiedenen Ländern wie unterschiedlichen Disziplinen entwickelt wurden, dann wiederum teilweise kontrovers diskutiert, teilweise in Nachbardisziplinen erst mit großer Verzögerung rezipiert wurden, sei im Folgenden eine (keineswegs vollständige) Skizze der jüngeren Entwicklung gezeichnet, um den anschließenden Problemaufriss und den eigenen Zugang der (exemplarischen) Analysen philologisch nachweisbarer Rezeptionsspuren zu verorten und zu präzisieren.

Es existieren große thematische Überschneidungen zwischen den Begriffen und Forschungsfeldern der Hermetik bzw. des Hermetismus und der Esoterik (*Western Esotericism*), die bis zur synonymen Verwendung der Begriffe reicht. Dabei lässt sich je nach Forschungstradition entweder der Esoterikbegriff als heuristischer, nicht-quellensprachlicher Überbegriff auf die Gesamtheit der hermetischen, paracelsischen, alchemistischen und rosenkreuzerischen Diskurse beziehen, wobei dann problematisiert wird, dass der Begriff selbst in der Frühen Neuzeit noch nicht existierte und dass damit auch keine Nähe zu esoterischen Diskursen des 20. Jahrhunderts impliziert ist.⁶² Oder aber der Hermetikbegriff

61 Zu einer programmatischen Verknüpfung dieser Themenfelder und einem Überblick über die ältere Forschung Monika Neugebauer-Wölk: *Aufklärung – Esoterik – Wissen. Transformationen des Religiösen im Säkularisierungsprozess. Eine Einführung*. In: *Aufklärung und Esoterik. Rezeption – Integration – Konfrontation*. Hg. v. ders. unter Mitarb. v. André Rudolph. Tübingen 2008, S. 5–28. In der germanistischen Literaturwissenschaft formulierte die These, dass in der nicht-christlichen Religiosität der Frühen Neuzeit die wesentlichen Anliegen der Aufklärung vorgebildet sind Hans-Georg Kemper: *Gottesdienlichkeit und Naturnachahmung. Problemgeschichtliche Studien zur deutschen Lyrik in Barock und Aufklärung*. 2 Bde. Tübingen 1981.

62 So die Verhältnisbestimmung der Begriffe bei Monika Neugebauer-Wölk: *Esoterik im 18. Jahrhundert – Aufklärung und Esoterik. Eine Einleitung*. In: *Aufklärung und Esoterik*. Hg. v. ders. unter Mitarb. v. Holger Zaunstöck. Hamburg 1999, S. 1–37, hier S. 7 ff.; vgl. weiterführend dies.: *Aufklärung – Esoterik – Wissen*, S. 24; der Begriff ›Esoterik‹ als Substantiv ist erst im frühen 19. Jahrhundert etabliert: Antoine Faivre: *Esoterik im Überblick. Geheime Geschichte des abendländischen Denkens*. Freiburg 2001 (Paris 1992), S. 12; weiterhin Bettina Gruber: *Mystik, Esoterik und Okkultismus. Überlegungen zu einer Begriffsdiskussion*. In: *Mystique, mysticisme et modernité en Allemagne autour de 1900/Mystik, Mystizismus und Moderne in Deutschland um 1900*. Hg. v. Moritz Baßler u. Hildegard Châtellier. Strasbourg 1998, S. 27–39; breiter angelegt Christoph Bochinger: *Was ist Esoterik?* In: *Informationes Theologiae Europae. Internationales ökumenisches Jahrbuch für Theologie* 7 (1998), S. 271–281; Walter Sparr: *Esoterik? Ein theologischer Orientierungsversuch*. In: Ebd., S. 331–341; mit einem Überblick über die Forschungsgeschichte zu *Western Esotericism* Wouter Hanegraaff: *The Study of Western Esotericism. New Approaches to Christian and Secular Culture*. In: *New Approaches to the Study of Religion*. Bd. 1: *Regional, Critical and Historical Approaches*. Hg. v. Peter Antes, Armin

wird als sogar quellensprachlicher Oberbegriff gewählt,⁶³ wobei dann aber die methodische Unschärfe reflektiert werden muss, dass das namensgebende *Corpus Hermeticum* lediglich einen sehr geringen Anteil an den unter seinen Namen subsumierten Diskursen der Frühen Neuzeit innehat. Zu diesen können einerseits erhebliche thematische Differenzen bestehen wie z. B. zum Paracelsismus, da Paracelsus (d.i. Philippus Theophrastus Aureolus Bombastus von Hohenheim; vermutl. 1493–1541) selbst kaum Kenntnisse oder intertextuelle Referenzen zur Renaissancephilosophie zu erkennen gab und erst postum im paracelsischen Diskurs zum deutschen Trismegistos gemacht wurde.⁶⁴ Andererseits ist angesichts eines noch wenig erforschten Amalgams aus verschiedenen Diskursen paracelsischer, hermetischer, pythagoräischer, kabbalistischer, alchemistischer und theosophischer Provenienz eine topologische Abgrenzung wiederum oft

W. Geertz u. Randi Warne. Berlin/New York 2004 (Religion and Reason 42), S. 489–519. Begriff und Forschungsfeld des *Western Esotericism* entspringen dabei dem Wunsch nach Professionalisierung gegenüber einer breiten, auch populärwissenschaftlichen, selbst esoterikaffinen und modernitätskritischen Gegenkultur und ihrem Stichwort einer »grand narrative of Hermeticism«; Wouter Hanegraaff: Beyond the Yates Paradigm. The Study of Western Esotericism between Counterculture and new Complexity. In: Aries. Journal for the Study of Western Esotericism 1 (2001), H. 1, S. 5–37.

63 Wilhelm Kühlmann: Der Hermetismus als literarische Formation. Grundzüge seiner Rezeption in Deutschland. In: *Scientia Poetica* 3 (1999), S. 145–157; Anne-Charlott Trepp: Hermetismus oder zur Pluralisierung der Religions- und Wissensformen in der Frühen Neuzeit. In: *Antike Weisheit und kulturelle Praxis. Hermetismus in der Frühen Neuzeit*. Hg. v. ders. u. Hartmut Lehmann. Göttingen 2001, S. 7–15, hier S. 10; Kemper: *Deutsche Lyrik* 4/1, S. 56; Peter-André Alt: Fragmentierung und Reorganisation arkanen Wissens. Zur Verarbeitung hermetischer Topoi in der barocken Bukolik. In: *Scientia Poetica* 12 (2008), S. 1–43, hier S. 3; ebenso die Beiträge der Bände Peter-André Alt/Volkhard Wels (Hg.): *Konzepte des Hermetismus in der Literatur der Frühen Neuzeit*. Göttingen 2009 sowie Peter-André Alt: *Imaginäres Geheimwissen. Untersuchungen zum Hermetismus in literarischen Texten der Frühen Neuzeit*. Göttingen 2012.

64 Carlos Gilly: Vom ägyptischen Hermes zum Trismegistos Germanos. In: Alt/Wels (Hg.): *Konzepte des Hermetismus in der Literatur der Frühen Neuzeit*, S. 71–131; Wilhelm Kühlmann: Einleitung. In: *Corpus Paracelsisticum. Dokumente frühneuzeitlicher Naturphilosophie in Deutschland*. Bd. 1: Der Frühparacelsismus. Erster Teil. Hg. v. dems. u. Joachim Telle. Tübingen 2001, S. 1–39, hier S. 19. Zur Hermetisierung des Paracelsismus Wilhelm Kühlmann: Einleitung. In: Ebd., Bd. 2: Der Frühparacelsismus. Zweiter Teil. Tübingen 2004, S. 1–39, hier S. 27 f.; ders.: Paracelsismus und Hermetismus. Doxographische und soziale Positionen alternativer Wissenschaft im postreformatorischen Deutschland. In: Trepp/Lehmann (Hg.): *Antike Weisheit und kulturelle Praxis*, S. 17–39; Carlos Gilly: *Theophrastia Sancta. Der Paracelsismus als Religion im Streit mit den offiziellen Kirchen*. In: *Analecta Paracelsica: Studien zum Nachleben Theophrast von Hohenheims im deutschen Kulturgebiet der frühen Neuzeit*. Hg. v. Joachim Telle. Stuttgart 1994 (Heidelberger Studien zur Naturkunde der frühen Neuzeit 4), S. 425–448.

schwierig,⁶⁵ insbesondere da offene hermetische Referenzen angesichts drohender Häresievorwürfe bei frühneuzeitlichen Autoren nicht selbstverständlich sind und die Hermetisierung von Texten, Autoren und Diskursen auch über kulturelle Zuschreibungen und Verschmelzung von Theoriegebäuden verläuft, die erst nachträglich unter die Patronage des Hermes Trismegistos gestellt werden.⁶⁶ Nicht zuletzt ist das *Corpus Hermeticum* als kompulatorisches Werk sogar in sich selbst konstitutiv inkonsistent bezüglich zentraler Fragen für die europäische Rezeptionsgeschichte wie der nach dem moralischen Stellenwert des materiellen Körpers oder der sichtbaren Welt, zu denen die Texte schlicht gegensätzliche Aussagen treffen.⁶⁷ Wenn im Folgenden also von Hermetik gesprochen wird, dann bezieht sich diese Begriffsverwendung zunächst pragmatisch auf die disziplinspezifische Begriffstradition innerhalb der germanistischen Literaturwissenschaft⁶⁸ und zweitens schließt sie an die historisch lokale Begriffsverwendung um 1700 an, wie sie der große Kritiker und Systematiker des frühneuzeitlichen Hermetismus Daniel Ehregott Colberg (1659–1698) in Bezug auf die devianten Strömungen der Frühen Neuzeit verwendet. Sein *Hermetisch-platonisches Christenthum* (1690/91) dokumentiert am historischen Ende der deutschsprachigen spiritualistischen

65 Kühlmann: Der Hermetismus als literarische Formation, S. 145; Kemper spricht von »Proteus« (Deutsche Lyrik 4/1, S. 56). Dagegen hat Faivre einen Vorschlag zu Definition und Abgrenzung der verschiedenen esoterischen Konzepte (Hermetik, Kabbala, Paracelsismus, Theosophie) und Strömungen (Alchemie, Magie, Astrologie, Okkultismus, *Philosophia perennis*) unterbreitet, der in der deutschsprachigen Germanistik jedoch kaum rezipiert wurde (Antoine Faivre: Questions of Terminology proper of the Study of Esoteric Currents in Modern and Contemporary Europe. In: Western Esotericism and the Science of Religion. Hg. v. dems. u. Wouter Hanegraaff. Leuven 1998, S. 1–10).

66 So z. B. das Konzept der Renaissancemagie, das Marsilio Ficino (1433–1499) vor allem aus einer Reinterpretation neuplatonischer Philosophie entwickelte, nicht aus dem *Corpus Hermeticum*. Brian Copenhaver: Art. »Astrology and Magic«. In: The Cambridge History of Renaissance Philosophy. Hg. v. Charles B. Schmitt et al. Cambridge 1988, S. 264–300, hier S. 280 ff. Gleiches gilt von der ebenso bereits in der Frühen Neuzeit »alten« Wissenschaft der Alchemie: vgl. Joachim Telle: Art. »Alchemie II«. In: TRE. Bd. 2. Berlin/New York 1978, S. 199–227, hier S. 199.

67 Diese Inkonsistenz, so Brian Copenhaver, wird gerne übersehen, und noch keine Theorie hat sie auflösen können; ders.: Magie und die Würde des Menschen. Picos »Oratio« vor und nach Kant. In: Scientiae et Artes. Die Vermittlung alten und neuen Wissens in Literatur, Kunst und Musik. Hg. v. Barbara Mahlmann-Bauer. 2 Bde. Wiesbaden 2004 (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 38), Bd. 1., S. 65–97, hier S. 94; ders.: Introduction. In: Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English Translation with Notes and Introduction. Hg. v. dems. Cambridge 1992, S. 13–83, hier S. 60.

68 Neuerdings wieder im Rückgriff auf die innergermanistischen Anfänge bei Zimmermann und Kemper Peter-André Alt/Volkhard Wels: Einleitung. In: Dies. (Hg.): Konzepte des Hermetismus in der Literatur der Frühen Neuzeit, S. 7–22, hier S. 9 f.; sowie Alt: Imaginäres Geheimwissen, S. 14.

Tradition das breite Identifikationspotenzial des Begriffs innerhalb der frühneuzeitlichen Quellsprache selbst, referiert eine Fülle an Texten, die zu diesem historischen Zeitpunkt aus der Perspektive der theologischen Abwehrfront gegen religiöse und naturphilosophische Devianz zum Diskurs gezählt wurden und belegt, dass Hermes Trismegistos auch als Patron für die Richtungen firmieren konnte, die ihn nie namentlich oder referentiell anführen wie z. B. die Theosophie Jakob Böhmes.

Neben den verschiedenen Begriffen existiert gleichermaßen eine noch größere Vielfalt an methodischen Zugängen und an Vorverständnissen des Gegenstands. Unumstritten ist, dass man innerhalb des Hermetismus von zwei zu unterscheidenden, jedoch nie ganz getrennten Unterströmungen ausgehen muss, der neuplatonisch gefärbten philosophisch-theologischen Hermetik, die im Humanismus der Renaissance über die Kirchenväter, die Wiederentdeckung der (neu-)platonischen Philosophen sowie der Übersetzung des *Corpus Hermeticum* durch Marsilio Ficino (1463, erschienen 1471) entsteht und auf der anderen Seite der praktisch-alchemistischen Tradition. Die Alchemie, die im frühneuzeitlichen Sprachgebrauch ebenfalls als *Ars Hermetica* gilt, ist nicht vom Renaissancehermetismus abhängig, sondern leitet sich aus eigenen praxisbetonten Überlieferungssträngen her, die als »praktische« oder »populäre« *Hermetica* gelten und Texte wie die *Turba Philosophorum* oder den von Agrippa rezipierten Traktat *Picatrix* beinhalten, eines ursprünglich arabischen Kompendiums praktischer Zaubersliteratur.⁶⁹ Bezieht sich die erste Unterströmung auf das *Corpus Hermeticum* als zentralen Referenztext, fokussiert die zweite eher auf die ebenfalls Hermes zugeschriebene *Tabula Smaragdina* und verbindet sich mit dem Namen der hermetischen Tradition vor allem über die Rolle des Hermes Trismegistos in den Legitimationslegenden.⁷⁰ Trotz des Wissens um die Überlieferung

⁶⁹ Hellmut Ritter: Einführung. In: *Picatrix. Das Ziel des Weisen von Pseudo-Magṛīṭī*. Transl. into German from the Arabic by Hellmut Ritter and Martin Plessner. London 1962, S. 20; Esteban Law: Die hermetische Tradition. Wissensgenealogien in der alchemischen Literatur. In: Alt/Wels (Hg.): *Konzepte des Hermetismus in der Literatur der Frühen Neuzeit*, S. 23–70.

⁷⁰ Differenziert zur Geschichte dieser zwei Traditionsstänge Florian Ebeling: *Das Geheimnis des Hermes Trismegistos. Geschichte des Hermetismus*. Mit einem Vorwort v. Jan Assmann. München 2005, bes. S. 89 ff. u. 101 ff. Die Differenzierung zwischen philosophischen und praktischen *Hermetica* wird schon lange in der englischsprachigen Welt betont, wo sich in der Folge von Frances Yates' grundlegender Studie zu Giordano Bruno und der hermetischen Tradition ein auch akademischer Philo-Hermetismus entwickelt hatte, der verschiedenste Theoriefelder unter dem Stichwort der »hermetischen Magie« synkretistisch verschmolz und diese mit dem Weltbild der Renaissance gleichsetzte; Frances A. Yates: *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. London 1964; zur Differenzierung noch S. 44 ff.; kritisch dann die Aufsätze in: Ingrid Merkel/Allen G. Debus (Hg.): *Hermeticism and the Renaissance*. Washington 1988; darin etwa Brian Copenhaver:

von Spuren hermetischen Wissens bei den Kirchenvätern, in der arabischen Welt und bei einzelnen Autoren des Mittelalters gilt nach Augustins diskursmächtigem Verdikt der hermetischen Texte in *De civitate Dei* die Renaissance als eigentlicher Beginn ihrer Wiederentdeckung bzw. als signifikante Verdichtung ihrer Wirkungsgeschichte.⁷¹

Die deutschsprachige Forschung widmete sich im vergangenen Jahrhundert zunächst grundlegender Erschließungsarbeiten des Gegenstands, wobei im germanistischen Kontext ein besonderes Augenmerk auf der literaturgeschichtlichen Fragestellung der literarischen Wirkungsgeschichte des Hermetismus lag.⁷²

Hermes Trismegistos, Proclus, and a Philosophy of Magic (S. 79–110); ebenso Paul Richard Blum: Theoriesynkretismus. Bemerkungen zum Hermetismus bei Giordano Bruno. In: Wolfenbütteler Renaissance Mitteilungen 21 (1997), S. 101–110. Einen jüngeren Überblick über die englischsprachigen Debatten und Forschungstradition gibt Staphan Laqué: Hermetik und Dekonstruktion. Die Erfahrung von Transzendenz in Shakespeares Hamlet. Heidelberg 2005, S. 11–23. Die Unterscheidung in gelehrte/philosophische und populäre/praktische *Hermetica* geht ursprünglich auf die Herausgeber der griechisch-französischen Ausgabe Walter Scott und André Jean Festugière zurück. Copenhaver: Introduction, S. 32. – Weitere Differenzierungsmöglichkeiten zwischen den Traditionssträngen nach Nuancen in der Gründerfigur als Hermes Trismegistos und Hermes Mercurius unternimmt Antoine Faivre: Renaissance Hermeticism and the Concept of Western Esotericism. In: Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times. Hg. v. Roelof van den Broek u. Wouter Hanegraaff. New York 1998, S. 109–124.

71 Zum Überblick über die Rezeptionsspuren bei einzelnen Autoren durch die Jahrhunderte Ebeling: Das Geheimnis des Hermes Trismegistos, S. 62 ff., übersichtlich S. 189 ff; ebenso mit Auswahlbibliografien zu den Hermes zitierenden Texten in den jeweiligen Epochen Antoine Faivre: The eternal Hermes. From Greek God to Alchemical Magus. Transl. by Joscelyn Godwin. Grand Rapids 1995, S. 181 ff.

72 Frühe Stationen der (deutschsprachigen) Forschungsgeschichte umfassen die frühen Bände Will-Erich Peuckerts: Pansophie. Ein Versuch zur Geschichte der weißen und schwarzen Magie. Berlin 1956; ders.: Cabalia. Ein Versuch zur Geschichte der Magia Naturalis im 16. bis 18. Jahrhundert. Berlin 1967. – Wichtige Wegmarken bildeten die germanistischen Beiträge von Rolf-Christian Zimmermann: Das Weltbild des jungen Goethe. Studien zur hermetischen Tradition des deutschen 18. Jahrhunderts. 2 Bde. München 1969 und Kemper: Gottebenbildlichkeit und Naturnachahmung; darauf aufbauend die zehnbändige Lyrikgeschichte Hans-Georg Kemper: Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit. 10 Bde. Tübingen 1987–2006; weiter Peter Cersowsky: Magie und Dichtung. Zur deutschen und englischen Literatur des 17. Jahrhunderts. München 1990; Randolph Quade: Literatur als hermetischen Tradition. Eine rezeptionsgeschichtliche Untersuchung frühneuzeitlicher Texte zur Erschließung des Welt- und Menschenbildes in der Literatur des 17. Jahrhunderts. Frankfurt a.M. 2001; Burkhard Dohm: Poetische Alchimie. Öffnung zur Sinnlichkeit in der Hohelied- und Bibeldichtung von der protestantischen Barock-Mystik bis zum Pietismus. Tübingen 2000; weiterhin die Sammelbände Antoine Faivre/Rolf-Christian Zimmermann (Hg.): Epochen der Naturmystik. Hermetische Tradition im wissenschaftlichen Fortschritt. Berlin 1979; Nicola Kaminski (Hg.): Hermetik. Literarische Konfigurationen zwischen Babylon und Cyberspace. Tübingen 2002; Hans-Jürgen Schrader/Katharine Weder (Hg.): Von der Pansophie

Nicht immer firmierten die Beiträge dabei unter der Überschrift des Hermetismus, sondern erschienen ebenfalls zum Thema der Ägyptenrezeption⁷³ oder des Paracelsismus.⁷⁴ Auch in der Philosophie, der Geschichtswissenschaft, der Wissenschaftsgeschichte und – vereinzelt – der Theologie erschienen Studien, die den Hermetismus als »Schnittstelle frühneuzeitlicher Sinngebungen und frühneuzeitlichen Wissensbildungen« im Zuge der »Pluralisierung von Religiositäts- und Wissensformen« untersuchten.⁷⁵ Thematische Nähe bei unterschiedlicher Termini-

zur Weltweisheit. Goethes analogisch-philosophische Konzepte. Tübingen 2004; Peter-André Alt: Imaginäres Geheimwissen. Untersuchungen zum Hermetismus in literarischen Texten der Frühen Neuzeit. Göttingen 2012; die Beiträge des Sammelbandes Peter-André Alt/Volkhard Wels (Hg.): Konzepte des Hermetismus in der Literatur der Frühen Neuzeit. Göttingen 2010.

73 Hier etwa die Beiträge Jan Assmann: Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur. München/Wien 1998; ders.: »Hen kai pan«. Ralph Cudworth und die Rehabilitation der hermetischen Tradition. In: Neugebauer-Wölk (Hg.): Aufklärung und Esoterik, S. 38–52; Linda Simonis: Die Kunst des Geheimen. Esoterische Kommunikation und ästhetische Darstellung im 18. Jahrhundert. Heidelberg 2002.

74 Hier vor allem die Arbeiten von Joachim Telle und Wilhelm Kühlmann wie das Editionsprojekt: Der Frühparacelsismus, 4 Bde. Tübingen 2001 ff.; Joachim Telle (Hg.): *Analecta Paracelsica*. Studien zum Nachleben Theophrasts von Hohenheims im deutschen Kulturgebiet der frühen Neuzeit. Stuttgart 1994; ders. (Hg.): *Parerga Paracelsia*. Paracelsus in Vergangenheit und Gegenwart. Stuttgart 1993 (Heidelberger Studien zur frühen Neuzeit 3); daneben die Beiträge von Carlos Gilly: Das Bekenntnis zur Gnosis von Paracelsus bis auf die Schüler Jacob Böhmes. In: From Poimandres to Jacob Böhme. Gnosis, Hermeticism and the Christian Tradition. Hg. v. Roelof van den Broeck u. Cis van Heertum. Amsterdam 2000, S. 385–425; ders.: *Theophrastia Sancta*. Der Paracelsismus als Religion im Streit mit den offiziellen Kirchen. In: Telle (Hg.): *Analecta Paracelsica*, S. 425–488; Maximilian Bergengruen: Nachfolge Christi – Nachahmung der Natur. Himmlische und natürliche Magie bei Paracelsus, im Paracelsismus und in der Barockliteratur (Scheffler, Zesen, Grimmelshausen). Hamburg 2007.

75 Trepp: Hermetismus oder zur Pluralisierung von Religiositäts- und Wissensformen in der Frühen Neuzeit. In: Trepp/Lehmann (Hg.): Antike Weisheit und kulturelle Praxis, S. 7–15, hier S. 14. – Weiterhin die Sammelbände von Monika Neugebauer-Wölk (Hg.): Aufklärung und Esoterik. Hamburg 1999; dies. (Hg.): Aufklärung und Esoterik. Rezeption – Integration – Konfrontation. Tübingen 2008, die Einleitungen enthalten jeweils fundierte Forschungsüberblicke; dies.: Zur Konstituierung historischer Religionsforschung 1974–2004. In: *zeitenblicke*. Onlinejournal für die Geschichtswissenschaft 5 (2006), Nr. 1; online unter: www.zeitenblicke.de; Martin Mulsow (Hg.): Das Ende des Hermetismus. Historische Kritik und neue Naturphilosophie in der Spätrenaissance. Dokumente und Analysen der Debatte um die Datierung der hermetischen Schriften von Genebrard bis Casaubon (1567–1614). Tübingen 2002; Stephan Meier-Oeser et al.: Art. »Hermetisch-platonische Naturphilosophie«. In: Grundriss der Geschichte der Philosophie. Abt. 5: Die Philosophie des 17. Jahrhunderts. Bd. 4: Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation, Nord- und Ostmitteleuropa. Hg. v. Helmut Holzhey u. Wilhelm Schmidt-Biggemann unter Mitarb. v. Vilem Murdoch. Basel 2001, S. 7–60; Christoph Meinel (Hg.): Die Alchimie in der europäischen Kultur- und Wissenschaftsgeschichte. Wiesbaden 1986; August Buck (Hg.): Die okkulten Wissenschaften in der Renaissance.

nologie ergab sich dabei sowohl zu Studien zum sogenannten idealistischen Pantheismus⁷⁶ wie zur Frage nach Umrissen abendländischer Spiritualität in Form einer »prisca theologia« oder »Philosophia perennis«.⁷⁷

Diese unterschiedlichen disziplinarischen Zugriffe und verschiedenen Vorverständnisse warfen die Frage nach einer klaren Bestimmung des Gegenstands, der Quellenbasis und – idealerweise – eines methodischen Zugriffs auf dieses synkretistisch und eklektisch entstandene Amalgam heterogener Strömungen auf und brachten in den folgenden Forschungsdebatten eine Vielstimmigkeit disparater Antworten hervor. Prominent wirkte der Vorschlag des französischen Germanisten Antoine Faivre, der den Gegenstand Esoterik als Denkform bezeichnete und diese nach sechs Kriterien umschrieb.⁷⁸ Aufgegriffen und in engeren Bezug zum Christentum gesetzt wurde dieser Ansatz vor allem von Monika Neugebauer-Wölk, die ihrerseits fünf Kriterien zur Gegenstandsbestimmung vorschlug, Esoterik als einen vom Christentum unabhängigen religiösen Entwurf interpretierte und Esoterik und Christentum als zwei religiöse und konkurrierende Sinnsysteme gegeneinander

Wiesbaden 1992. Von den autorspezifischen Studien ist als theologischer Beitrag besonders zu nennen Hermann Geyer: *Verborgene Weisheit. Johann Arndts ›Vier Bücher vom wahren Christentum‹ als Programm einer spiritualistisch-hermetischen Theologie*. 2 Bde. Berlin 2001; ergänzt aus der Philosophie von Hanns-Peter Neumann: *Natura sagax. Zum Zusammenhang von Naturphilosophie und Mystik in der frühen Neuzeit am Beispiel Johann Arndts*. Tübingen 2004.

76 Siegfried Wollgast: *Philosophische Strömungen in Deutschland im 17. Jahrhundert: Einige Grundlinien*. In: *Vergessene und Verkannte. Zur Philosophie und Geistesentwicklung in Deutschland zwischen Reformation und Frühaufklärung*. Hg. v. Siegfried Wollgast. Berlin 1993, S. 10–67; ders.: *Grundlinien oppositionellen weltanschaulich-philosophischen Denkens in Deutschland zwischen 1550 und 1720*. In: *Wegscheiden der Reformation. Alternatives Denken vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*. Hg. v. Günter Vogler. Weimar 1994, S. 337–367

77 Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Philosophia perennis. Historische Umriss abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit*. Frankfurt a.M. 1998.

78 Es handelt sich dabei um die Kriterien des Denkens in Entsprechungen, die Idee der lebenden Natur, Imagination und Mediation, die Erfahrung der Transmutation sowie die Konkordanzbildung und die Transmission des Wissens durch Meister; vgl. Faivre: *Esoterik im Überblick*, S. 24 ff. Einige jüngst wieder aufgeworfene Fragen zu Begrifflichkeit und Methode sind auch bereits reflektiert in ders.: *Access to Western Esotericism*. Albany 1994, S. 3–48. Sein Vorschlag zur Definition des »Key concepts« Hermetismus lautet: »In English, the word ›Hermeticism‹ (adjective ›hermetic‹) designates a) the Alexandrian Greek texts and teachings (called Hermetica) from the beginning of our era, associated with the name of Hermes Trismegistus, as well as works and currents directly inspired by the Hermetica, chiefly from the 16th century onwards; b) Alchemy; c) Both a) and b) simultaneously and in a general manner most of the forms taken by modern esotericism (e.g. Christian Kabbalism, Paracelsianism, Rosicrucianism, Theosophy). Nevertheless, to designate a), the word ›hermetism‹ is much more appropriate.« (Ebd., S. 35)

abgrenzte.⁷⁹ Mit der Profilierung der (westlichen) Esoterik, immer verstanden als Sammelbegriff der einzelnen esoterischen Richtungen, sollte sich die Religionsforschung über die fachspezifischen Fragestellungen der Kirchen- und Theologiegeschichte hinaus erweitern lassen.⁸⁰ Mehr noch: Sie sollte einen Perspektivenwechsel in Bezug auf die devianten, nicht-kanonischen Formen von Religion ermöglichen, die z. B. in der Forschungsliteratur bis weit ins 20. Jahrhundert hinein unbeirrt als »Schwärmerei« bezeichnet werden konnten. Diese entintellektualisierende, aus der historischen Siegerperspektive übernommene Rede ließ sich nun ebenso wie die Reduktion der Aufklärung als bloße Vernunftbewegung einer kritischen Reflexion unterziehen, gleichzeitig ließ sich die historische Bewegung des Pietismus, der bis dahin vor allem kirchengeschichtlich als reine Frömmigkeitsbewegung interpretiert worden war, auf seine theologisch-philosophische Eigenständigkeit hin befragen.

Beide Ansätze eint nicht nur das Bemühen um die Etablierung marginalisierten Wissens als eigenständiger Forschungsgegenstand, sondern auch ein vergleichbarer methodischer Zugang. Dieser wurde als Modell einer ideengeschichtlichen, typologischen oder sogar idealtypischen Gegenstandsbestimmung problematisiert. Dabei, so wurde kritisiert, liegen die Grenzen der typologischen Gegenstandsbestimmung in der Gefahr eines Zirkelschlusses, also der typologischen Suche nach dem, was vorher als »esoterisch« aus einem bestimmten Quellenkorpus abgeleitet worden war. Damit jedoch kommt die Analyse der historischen Wandelbarkeit dessen, was in verschiedenen Epochen sowie in unterschiedlichen kulturellen Milieus als esoterisch gelten konnte, an ihre Grenzen, und es ergibt sich die Gefahr einer Enthistorisierung des Phänomens bis hin zu einer geschichtsüberhobenen invarianten Denkform.⁸¹

79 Monika Neugebauer-Wölk: Esoterik und Christentum vor 1800. Prolegomena zu einer Bestimmung ihrer Differenz. Aries. 3 (2003), H. 2, S. 127–165. Die Kriterien lauten in diesem Fall die Überschreitung heiliger Schriften, das höhere Wissen, die Realisierung und weltliche Macht, Differenzen in Erlösung und Christusbild (Autosoteriologie, Entpersönlichung Christi) und Unsichtbare Kirche und geheime Geheimschaft (ebd., S. 137 ff.); zur Bestimmung von Religion als Sinnsystem auch Burkhard Gladigow: Europäische Religionsgeschichte. In: Lokale Religionsgeschichte. Hg. v. Hans G. Kippenberg, Hans G. u. Brigitte Luchesi. Marburg 1995, S. 21–42.

80 Monika Neugebauer-Wölk: Esoterik in der Frühen Neuzeit. Zum Paradigma der Religionsgeschichte zwischen Mittelalter und Moderne. In: Zeitschrift für Historische Forschung 27 (2000), S. 321–364; ebenso das Themenheft von ders.: Religionsgeschichte der Neuzeit. Profile und Perspektiven. In: Zeitenblicke. Onlinejournal für Geschichtswissenschaften 5.1., online unter: www.zeitenblicke.de; darin zur Standortbestimmung dies.: Zur Konstituierung historischer Religionsforschung 1974–2004.

81 So ist z. B. das Denken in Entsprechungen in der Frühen Neuzeit nicht auf spezifisch esoterisches Denken beschränkt. Zur Kritik Hanegraaff: The Study of Western Esotericism, S. 508 ff.

Diese Kritik mündete in den diskurstheoretisch konturierten Vorschlag des Religionswissenschaftlers Kocku von Stuckrad, die Differenzen um die Frage nach dem Verhältnis von Esoterik und Christentum dadurch zu lösen, indem man sie im Namen weltweit zu eruierender »esoterischer Diskursfelder« relativiert,⁸² das Neben- und Ineinander hermetischer und christlicher Interessen unter dem Schlagwort »plurale Identitäten« erfasst und den ganzen Komplex der Häresievorwürfe, der Clandestinität und der Verfolgungen den »Institutionen der Diskurskontrolle« zuschreibt.⁸³ Stuckrad deutet Topoi, die in früheren Ansätzen als Bestimmungselemente vorgeschlagen wurden, zum Material des Diskurses um, das sich in einem diskursiven Feld immer wieder neu auskristallisiert.⁸⁴ Als Bestimmungskriterien fungieren nun Erkenntnisansprüche als Modi des Wissens, die sich als Diskurs absoluter Erkenntnis zeigen und sich in der Dialektik aus Verborgenen und Offenbartem, genauer: in der Rhetorik einer verborgenen Wahrheit manifestieren.⁸⁵ Damit kommen die Kriterien der Alterität und Devianz ins Spiel, die für die Konstruktion des Anderen und die Auskristallisierungen innerhalb des diskursiven Feldes verantwortlich sind. Letztlich wird damit der Gegenstand »Esoterik« eine heuristische Kategorie; indem nämlich das Esoterische nun als Diskurselement der europäischen Religionsgeschichte verstanden wird, hört es auf, Gegenstand der Religionsgeschichte zu sein und wird zu einem wissenschaftlichen Interpretationsmodell zur Analyse historischer Sachverhalte.⁸⁶

Doch gerade das geäußerte Desiderat einer konsequenten Historisierung des Gegenstands lässt in Bezug auf die literaturwissenschaftliche Forschung zur frühen Neuzeit fragen, inwieweit Stuckrads Ausgangsthese eines überwiegend

Entsprechend laut erscholl der Ruf nach Empirie und einer Ausrichtung am Kriterium der Reinterpretation; Wouter Hanegraaff: Empirical Method in the study of esotericism. In: *Method and Theory in the Study of Religion*. 7–2 (1995), S. 99–129.

82 Kocku von Stuckrad: *Was ist Esoterik? Kleine Geschichte des geheimen Wissens*. München 2004, S. 240. Argumentativer Ausgangspunkt ist die diskursanalytische Beobachtung, dass das Andere jeweils als das Andere konstruiert wird und dass sich die Fragestellung damit von der Frage nach »Wahrheiten« hin zu »conditions of their establishment« verschiebt; ders.: *Discursive Study of Religion. From States of the Mind to Communication and Action*. In: *Methods and Theory in the Study of Religion* 15 (2003), S. 255–271, hier S. 258.

83 Stuckrad; *Was ist Esoterik?* S. 22 u. 241.

84 Ebd., S. 243.

85 Ebd., S. 21.

86 Ebd., S. 20, ebenso ders.: *Die Esoterik in der gegenwärtigen Forschung: Überblick und Positionsbestimmung*. In: *zeitenblicke* 5 (2006), Nr. 1, hier Absatz 14.

unproblematischen Nebeneinanders verschiedener religiöser Diskurse⁸⁷ mit dem von den frühneuzeitlichen Aktanten selbst betonten höchst lebendigen Bewusstsein, im Spannungsfeld kirchlich-konfessioneller Alleinvertretungsansprüche auf ›die‹ Wahrheit zu schreiben, vereinbar ist? Es lassen sich eine Fülle an Beispielen finden, wie die konfessionellen Alleinvertretungsansprüche auf Wahrheit für die zu untersuchenden Texte gerade zu den zentralen »conditions of their establishment«⁸⁸ in der gesamten frühen Neuzeit zählen. Erklärungsbedürftig würde dann auch die enorme psychische Energie, die in allen Konfessionen kirchlicherseits auf das Ringen um Dogmen und Bekenntnisschriften sowie auf die Polemik und Abgrenzung gegen Häretiker verwendet worden ist, die sich *de facto* als eine mit institutioneller Macht überwachte Grenzziehung zwischen Weltbildern verstand.⁸⁹

Weiter kann man fragen, inwieweit die Annahme eines historisch wie geografisch omnipräsenten »esoterischen Diskurselements«, das konfessionelle und religiöse Grenzziehungen souverän überspringt, nicht selbst dazu tendiert, eine generalisierende Grenzziehung zwischen dem esoterischen Element und allen anderen (exoterischen) Religionen zu ziehen, sodass, salopp formuliert, in der Nacht des Diskurses alle philosophischen Nuancen grau werden.⁹⁰ Nicht zuletzt erinnert die Bestimmung des esoterischen Diskurselements mittels des Merkmals einer Rhetorik der verborgenen Wahrheit gerade wieder an eine, jetzt nur inhaltlich anders gefüllte, Typologie, die der Ansatz methodisch eigentlich zu überwinden gedachte. Im Hinblick auf die spezifische Situation der frühen Neuzeit schließlich verflüchtigt sich bei der Zuspitzung der Analysekriterien auf wenige Komponenten wie die Rhetorik der verborgenen Wahrheit schließlich das Analyseinstrument, das nicht nur im clandestinen Milieu das epidemisch anzutreffende Phänomen des uneigentlichen Sprechens bzw. die Verstellung ins Christliche greifen kann. Die zeitweise betont christliche Rede, die erst von ihren Kritikern als ›hermetisch‹ oder ›esoterisch‹ kritisiert wird, wäre nämlich durchaus auch im Spannungsfeld des Esoterischen zu untersuchen, allerdings entweder im Kontext eines nicht dogmatischen Verständnisses des Christentums oder

87 Stuckrad: Was ist Esoterik? S. 18: »[S]o war es für christliche Identitäten der Frühen Neuzeit keineswegs problematisch, pantheistische Gedanken aufzugreifen oder esoterische Disziplinen wie die Astrologie und Alchemie zu betreiben.«

88 Vgl. Hans G. Kippenberg/Kocku von Stuckrad: Einführung in die Religionswissenschaft: Gegenstände und Begriffe. München 2003, S. 13.

89 Dagegen deutet Stuckrad ideelle Differenzen als Erhöhung »geringfügiger Unterschiede« zu »radikalen Kontrasten« (vgl. ders.: Was ist Esoterik?, S. 18).

90 So auch Kemper: Deutsche Lyrik 4/1, S. 57 ff.

als Resultat der inneren Zensur, die lange vor den Auftritten der »Institutionen der Diskurskontrolle« psychologisch wirksam wird.⁹¹

Eine Zuspitzung der konsequent diskurstheoretischen und kulturwissenschaftlichen Gegenstandsbestimmung schlug schließlich der Religionswissenschaftler Michael Bergunder unter Hinzuziehung diskurstheoretischer Ergebnisse der *Postcolonial Theory* sowie unter Rückgriff auf Michel Foucault, Jacques Derrida, Pierre Bourdieu, Ernesto Laclau und Chantal Mouffe vor.⁹² Um den Eindruck zu vermeiden, es gäbe irgendeine esoterische oder hermetische »Essenz«, wird Esoterik nun als Identitätsmarkierung und -positionierung verstanden, die relational, nicht wesenhaft zu analysieren ist. Esoterik wird zum leeren Signifikanten, der in den komplexen Dynamiken kultureller Aushandlungsprozesse und diskursiver Praktiken verhandelt und zugeschrieben wird.⁹³ Damit löst sich die Frage nach einer esoterischen Tradition von der Rekonstruktion gemeinsamer inhaltlicher Kernelemente und akzentuiert stattdessen konzeptionelle Transformationsprozesse. Zwar liegt der Fokus dieser kulturwissenschaftlichen Gegenstandsbestimmung auf dem Erscheinungsbild der Esoterik im 20. Jahrhundert, doch bietet sie Anregungen z. B. für das auch in der frühen Neuzeit zu beobachtende Phänomen der Hermetisierungsprozesse, für die Inkongruenzen zwischen der weiten Ausstrahlung des Phänomens »Hermetismus« in der kulturellen Erinnerung und der vergleichsweise kleinen Rolle, die die Texte des *Corpus Hermeticum* darin spielen,⁹⁴ für das Phänomen völlig gegensätzlicher Rezeptionslinien

91 Weiterführend Antoine Faivre: *Kocku von Stuckrad et la Notion d'Esotérisme*. In: Aries 6 (2006), H. 2, S. 206–214.

92 Michael Bergunder: Was ist Esoterik? Religionswissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Esoterikforschung. In: Neugebauer-Wölk (Hg.): *Aufklärung und Esoterik*, S. 477–507 (hier auch zu einer Übersicht der Debatten zum Gegenstand und dem diskurstheoretischen Stand der Forschung).

93 »Aufgrund der bisherigen Überlegungen lässt sich folglich Esoterik als identifikatorischer Allgemeinbegriff in Form eines leeren Signifikanten verstehen, der durch eine Diskursgemeinschaft und in verschiedenen Diskursfeldern artikuliert und reproduziert wird. In diesem Sinne ist Esoterik ein historisches Phänomen und wird weder nominalistisch noch idealistisch verstanden, sondern als kontingenter Knotenpunkt bzw. Fixierung eines strittigen Machtdiskurses. In diesem Sinne wird Esoterik hier als Gegenstand der religionswissenschaftlichen Esoterikforschung bestimmt.« (Bergunder: Was ist Esoterik?, S. 500)

94 So z. B. wenn bestimmte Autoren *ex post* zu dezidierten »Hermetikern« in der kulturellen Erinnerung gemacht werden und andere nicht, wobei diese Erinnerung oft nicht proportional zur philologisch nachweisbaren Auseinandersetzung mit hermetischen Texten verläuft. Bergunder verweist als Beispiel auf Swedenborg (ders: Was ist Esoterik?, S. 505); Friedemann Stengel: Swedenborg als Rationalist. In: Neugebauer-Wölk (Hg.): *Aufklärung und Esoterik*, S. 149–203. Zu denken wäre auch an Frances Bacon, dessen *Advancement of Learning* (1605) trotz hermetischer Referenzen und Wissensformen als Frühwerk der Aufklärung gilt. Stephen A. McKnight:

christlicher Klassiker wie des Werks Johann Arndts (1555–1621), die gänzlich differierenden Schicksale von Autoren wie Athanasius Kircher und Giordano Bruno oder die changierende Wahrnehmung der Alchemie zwischen subventionierter Fürstenalchemie, christlich gedeutetem *Renovatio-Streben*, poetischem *Opus magnum* und ridikülisierter schwarzer Kunst.⁹⁵

In der germanistischen Literaturwissenschaft existieren dagegen eigene Ansätze zur Gegenstandsbestimmung, die teilweise wieder an topologische Modelle heranzuführen und im engeren Sinn vom *Corpus Hermeticum* ausgehen. Nicht eine bestimmte Anzahl an Kriterien, sondern fünf verschiedene Interpretationsmodelle schlägt Hans-Georg Kemper im Hinblick auf das synkretistische Feld frühneuzeitlicher Hermetik vor, die von der Hermetik als Alternative zur christlichen Religion bis zur christlichen Hermetik reichen und sowohl theologische wie literarische und kulturelle Felder umfassen.⁹⁶ Dabei lässt sich an dem Ende des Spektrums, das die größte Differenz beschreibt, in Abgrenzung zu den christlichen Bekenntnissen die Skizze einer »von der Schöpfung bis zur Erlösung eigenständige[n] religiöse[n] Weltanschauung«⁹⁷ profilieren, womit die Abwehrhaltung der christlichen Konfessionen entsprechend als Reaktion auf die so erkannte geistige Konkurrenz interpretierbar wird. Gleichwohl lassen sich innerhalb des Spannungsfeldes zwischen den Extremen verschiedene Positionierungen beschreiben, die jeweils auf das Selbstverständnis des Autors, auf intertextuelle Bezüge oder auf mögliche diskurspolitische Rücksichtnahmen zu befragen sind. Mit diesem Vorschlag öffnet sich die rein literaturwissenschaftliche Perspektive auf das kulturelle Feld, auf dem die Auseinandersetzungen um die hermetischen Texte stattfanden und wo sie im Wetterleuchten der Abgren-

Naturwissenschaft und Mystik bei Francis Bacon. In: *Jenseits der entzauberten Welt. Naturwissenschaft und Mystik in der Moderne*. Hg. v. Klaus Vondung u. K. Ludwig Pfeiffer. München 2006, S. 57–82. Umgekehrt erwähnt der sogenannte deutsche Trismegistos Theophrast von Hohenheim, Paracelsus, das *Corpus Hermeticum* so gut wie nicht.

⁹⁵ Im Überblick etwa Karl Hoheisel: Christus und der philosophische Stein. Alchemie als über- und nichtchristlicher Heilsweg. In: Meinel (Hg.): *Die Alchemie in der Kultur- und Wissenschaftsgeschichte*, S. 61–84; Richard Scherer: Einleitung. In: *Alchymia. Die Jungfrau im blauen Gewande. Alchemistische Texte des 16. und 17. Jahrhunderts*. Hg. v. Richard Scherer. Mössingen-Talheim 1988, S. 11–56.

⁹⁶ Kemper: *Deutsche Lyrik 4/1*, S. 56 ff. Es handelt sich dabei um die Modelle der Hermetik als Alternative zur christlichen Religion, einer christlichen Hermetik, der Deutung von Hermetik als Vorläufer/Typus des Christentums, das im Zuge der Etablierung des Deutschen als Hochsprache betonte Identifikationspotenzial des Hermes/Theut mit dem »Teutschen« sowie Praktiken des kulturellen Gesprächs- und Rollenspiels mit der mythischen Hermesfigur und den mit seinem Namen identifizierten Geheimwissenschaften.

⁹⁷ Ebd., S. 61.

zungsenergien ihrer Gegner sichtbar wurden, nämlich auf dem Feld der Theologie. Vergleichbar lassen sich auch die Konturen des Paracelsismus im Licht der kenntnisreich argumentierenden zeitgenössischen Gegner profilieren, denen es letztlich um theologische Fragen ging, weniger um poetologische, da anhand der ersteren die machtpolitischen Verwerfungslinien des Diskurses verhandelt wurden.⁹⁸ Das allerdings wird erst sichtbar, wenn die Literaturwissenschaft sich neben den gattungstheoretischen und neuerdings den kulturpoetischen Fragestellungen auch dem frühneuzeitlichen Quellenmaterial der geistlichen Literatur zuwendet, da dort die Grenzziehungen und Konfliktfelder sichtbar sind. Die einzelnen Analysen lassen sich nach diesem Ansatz an den jeweiligen, kleinräumig abzusteckenden Stand konfessionellen Wissens rückbinden. In der Variabilität der Interpretationsmodelle innerhalb des Diskurses und der Berücksichtigung der Gegnerperspektive akzentuiert dieser Ansatz die Grenzen des Diskurses, zeichnet aber den Stellenwert des *Corpus Hermeticum* vergleichsweise weich und macht das erste nicht zum alleinigen Gravitationszentrum der hermetischen Tradition.

Genau dies schlägt jedoch Peter-André Alt in einem Zugang vor, der eine stärker literarisch zugespitzte Topik aus sieben Kriterien vorsieht und diese aus dem spezifischen Quellenkorpus des *Corpus Hermeticum* und des *Asclepius-Dialogs* ableitet. Die Topoi als »hermetische Interpretamente« sollen klar von verwandten Modellen wie Paracelsismus, Alchemie, Pansophie und christlicher Kabbalistik abgehoben werden.⁹⁹ Dieser Vorschlag zur Gegenstandsbestimmung fußt auf dem Konzept der Topik als Ordnungsgefüge von Wissen, das von der für die frühe Neuzeit prägenden ciceronischen Variante des Gedächtnissystems inspiriert ist. Dabei beschreibt die frühneuzeitliche Topik eine in »loci communes« organisierte Speicherung von Wissen in enzyklopädischen Gedächtnissystemen, die einerseits die Stabilisierung und Tradierung der einzelnen Wissens Elemente

⁹⁸ Kühlmann: Paracelsismus und Hermetismus, hier S. 39.

⁹⁹ Alt: Fragmentierung und Reorganisation arkanen Wissens, S. 3. Hier handelt es sich um die Topoi der formalen Korrespondenz von Natur und Logos, das Theorem von der Schönheit Gottes, die Idee der im Schöpfer bezeichneten Einheit von Einzelem und Vielem, die Transmutation der Schöpfungselemente, die Lehre von der geistigen Ubiquität Gottes, die Ersetzung der Vorstellung vom jüngsten Gericht durch eine kosmologische Erlösungsvorstellung und das Festhalten an arkanen Initiationsmodellen; Alt: Hermetismus und frühneuzeitliche Literatur. Zur Forschungslage. In: Ders.: Imaginäres Geheimwissen, S. 11–24, hier S. 21; ders.: Topik in Transformationen. Muster frühneuzeitlicher Hermetik-Rezeption. In: Ders.: Imaginäres Geheimwissen, S. 25–42, hier S. 41 f. Die Argumentation zur Quellengrundlage rekurriert auf Thomas Leinkauf: Interpretation und Analogie. Rationale Strukturen im Hermetismus der Frühen Neuzeit. In: Trepp/Lehmann (Hg.): Antike Weisheit und kulturelle Praxis, S. 41–61, hier S. 45 f.

gewährleisten, andererseits aber auch ihre Adaption als produktive Rezeption zulassen sollen.¹⁰⁰

Die Leistung dieses Modells liegt zweifellos in der nuancierten Balance der Spannung zwischen Tradition und Transformation, um die auch die verwandte Esoterikforschung ringt. Durch die topische Organisation des Wissensfeldes erlangt die Analyse Freiheit gegenüber der Einschränkung auf rein positivistische Rezeptionsspuren. Fraglich erscheint jedoch, inwieweit der Anspruch, ausschließlich aus dem *Corpus Hermeticum* und dem *Asclepius-Dialog* eine Reihe an Topoi als »genaue Definition hermetischen Wissens«¹⁰¹ ableiten und gegenüber dem Paracelsismus und anderen verwandten Strömungen abgrenzen zu können, angesichts der historischen Quellenlage haltbar ist. Wie soll diese »genaue Definition« methodisch ableitbar sein und historisch bestehen angesichts der unhintergehbaren Inkonsistenz des *Corpus Hermeticum* selbst,¹⁰² seiner philologisch bescheidenen Rolle innerhalb eines bereits Ende des 16. Jahrhunderts verschmelzenden Wissensfeldes aus Hermetismus und Paracelsismus¹⁰³ und den frühneuzeitlichen Quellentexten von Adepten, Theologen, Literaten und Naturphilosophen, nach deren Zeugnissen »Hermetischem Wissen« je nach Autor sehr unterschiedliche Inhalte zugeschrieben werden konnten?¹⁰⁴

100 Alt: Fragmentierung und Reorganisation arkanen Wissens, S. 5. Der Ansatz fußt auf dem philosophiegeschichtlich entwickelten Modell der *Topica universalis* Wilhelm Schmidt-Biggemanns: *Topica universalis. Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft*. Hamburg 1983, S. 7–10, sowie ders.: *Apokalypse und Philologie. Wissensgeschichte und Weltentwürfe der Frühen Neuzeit*. Hg. v. Anja Hallacker u. Boris Bayer. Göttingen 2007, S. 229–246.

101 Alt: Fragmentierung und Reorganisation arkanen Wissens, S. 4; ders.: *Hermetismus und frühneuzeitliche Literatur*, S. 20.

102 Diese Inkonsistenz hat vor allem die englischsprachige Forschung betont, als sie die Frage nach der Plausibilität einer Ableitung hermetischer Alleinstellungsfaktoren allein aus dem *Corpus Hermeticum* bereits vor Jahrzehnten verwarf. In Deutschland wurde diese Forschungsdebatte jedoch kaum rezipiert. Noch einmal Brian Copenhaver: »From a philosophical point of view, even the non-magical piety of the Hermetica is eclectic and incoherent: unlike the Neoplatonic systems with which it is often confused, the *Corpus Hermeticum* has little to offer anyone who requires a consistent conceptual and terminological framework for analysis of the problems it presents.« (Astrology and Magic, S. 281)

103 Wilhelm Kühlmann: Der vermaledeite Prometheus – Die antiparacelsistische Lyrik des Andreas Libavius und ihr historischer Kontext. In: *Scientia Poetica* 4 (2000), S. 30–61, hier S. 31; ebenso ders.: *Paracelsismus und Hermetismus*, S. 17.

104 So charakterisiert Carsten Colpe als Mitherausgeber der historisch-kritischen Ausgabe des *Corpus Hermeticum* die Bestimmungsfrage als Problem »alles für hermetisch anzusehen, was so heißen soll oder selbst will« (Art. »Hermetik/Hermetica II / 4: Neuzeit«. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Bd. 3. Tübingen 2000, Sp. 1672 f., hier Sp. 1672); Stephan Meier-Oeser: *Hermetisch-platonische Naturphilosophie. Einleitung*. In: *Grundriss der Geschichte der Philo-*

Zwar wurde im Zuge der Kritik an der sogenannten Yates-These, nach der bereits in der älteren Forschung das Theoriegebäude des hermetischen Diskurses mit dem *Corpus Hermeticum* verknüpft werden sollte, zwischen den Texten des *Corpus Hermeticum* und dem doxografischen Rekurs auf Hermes im Paracelsismus differenziert und letzterer als pragmatische Fiktion einer Legitimationslegende entlarvt. Dennoch legt allein ein Blick in einzelne frühneuzeitliche Quellen nahe, die Grenzen zwischen den Diskursen weiterhin als »ausgefranst«¹⁰⁵ anzunehmen. So verlockend die These der Eruierung von »Alleinstellungsfaktoren«¹⁰⁶ allein aus dem *Corpus Hermeticum* in periodischen Abständen der Forschungsdiskussion immer wieder erscheint, so sehr wirft sie schwierige methodische Fragen im Hinblick auf den Stellenwert weiterer »hermetischer« Quellen im frühneuzeitlichen Diskurs auf. Welchen hermeneutischen Stellenwert hätte etwa das Selbstverständnis eines Textes wie die Schrift *Von der Hermetischenn Philosophia* (1586), die sich offensichtlich als zeitgenössische Einführung in hermetisches Wissen verstand, aber als Text der sogenannten praktischen *Hermetica* nun von der Profilbildung hermetischen Wissens ausgeschlossen bleiben müsste?¹⁰⁷ Wie reflektiert man die philosophische Inkonsistenz der Texte des *Corpus Hermeticum*? Wie lässt sich die Trennschärfe hermetischer Topoi gegenüber paracelsistischen (Transmutation) und christlichen (Logostheologie) genau fassen? Das Kriterium der Schönheit Gottes zum Beispiel nimmt neben dem *Corpus Hermeticum* auch in Marsilio Ficinos Symposiumkommentar *De Amore* (1469) eine u. a. auf Hermes zurückgeführte prominente Stellung im Renaissanceplatonismus ein.¹⁰⁸ Aber als platonischer Topos, als den ihn übrigens auch Ficino bespricht, ist er ebenfalls

sophie. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts. Bd. 4. Basel 2001, S. 7–18, hier S. 10 f. Vergleichbar ist die Anerkennung der Unmöglichkeit, Texte und Rezeptionsphänome in einer Theorie zu organisieren im verwandten Feld der Paracelsismusforschung: Wilhelm Köhlmann/Joachim Telle: Einleitung. In: Dies. (Hg.): Der Frühparacelsismus I, S. 1–39, hier S. 4.

105 Bergengruen: Nachfolge Christi – Nachahmung der Natur, S. 20.

106 Alt: Hermetismus und frühneuzeitliche Literatur, S. 22.

107 Von der Hermetischenn Philosophia / das ist / vom Gebenedeiten Stain der weisen / der hochehrfarnen und fürtrefflichen Philosophen / Herrn Bernhardi Graven von der Marck / vnd Tervis ein Buch. Item Dicta Alani, Darinn alles hell vnd klar an tag geben wirdt. Exlibris Doctoris Henrici Vuolfij. Gedruckt zu Straßburg durch Antonium Bertram 1586 (Erstdruck Straßburg 1574). Die Vorrede des Michael Toxites (Hagenau 1574) differenziert zwischen theophrastischen und den – hier verlegten – hermetischen Schriften, die jedoch *de facto* Texte des Alchemo-Paracelsismus sind und sich daher konsequenterweise nicht auf das *Corpus Hermeticum*, sondern auf die *Tabula Smaragdina* beziehen (ebd., S. 1 u. 41 ff.).

108 Marsilio Ficino: Über die Liebe oder Platons Gastmahl. Lateinisch-deutsch. Hg. v. Paul Richard Blum. Hamburg 1994, S. 299.

Gemeingut bei christlichen Mystikern wie bei (Pseudo-)Dionysios Areopagita.¹⁰⁹ Welchen Stellenwert hätten endlich historische Rezeptionszeugnisse des *Corpus Hermeticum* für die moderne Begriffsbildung? So stellte bereits ein so prominenter frühneuzeitlicher Leser des *Corpus Hermeticum* wie der Renaissance-Humanist Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494) ein deutlich von modernen Definitionsversuchen abweichendes Exzerpt hermetischer Topoi in seinen 900 Thesen (1486) zusammen, dessen ihm zentral erscheinende zehn Charakteristika nun in den Topoi der Allbelebtheit, der Allbeseeltheit, der Nichtexistenz des Todes und damit der ewigen Unsterblichkeit allen Seins gipfeln.¹¹⁰ Zu bedenken gilt auch: Diese Denkfiguren waren selbstverständlich häretisch und wurden in dieser Form kein zweites Mal so pointiert auf den Punkt gebracht: Picos 900 Thesen provozierten die erste große Inquisitionsaktion in der Geschichte des Drucks, bei der fast alle Exemplare verbrannt wurden, da sie, nach dem Verdammungsurteil des Papstes, dem katholischen Glauben gefährlich werden konnten; sie führten zur Einführung der ersten Vorpublicationsliste noch im selben Jahr, und selbst der Nachlass Giovanni Picos wurde auf das Gröbste editorisch verstümmelt und unterschlagen.¹¹¹

Für die Profilierung des Hermetismus jedoch setzt hier, trotz einer gewissen Unschärfe in der innerdiskursiven Abgrenzung, eine analytisch und hermeneutisch höchst ergiebige Quellenliteratur an historischen Gegenstandsbestimmungen aus der Gegnerperspektive ein, die von den theologischen Gegnern der konfessionellen Orthodoxien wie Thomas Erastus (1524–1583), Andreas Libavius (1558–1616), Nicolaus Hunnius (1585–1643), Jacob Thomasius (1622–1684), Daniel Ehregott Colberg, Friedrich Christian Bücher (1651–1714) bis zum Autor des Artikels in Zedlers *Universal-Lexicon* und zum Aufklärer Johann Christoph Adelung

109 (Pseudo-)Dionysios Areopagita: Die Namen Gottes. Übersetzt v. Beate Regina Suchla. Stuttgart 1988, S. 14.

110 Siehe die *Conclusiones secundum priscam doctrinam Mercurii Trismegisti aegyptii numero .x.:* »Correllatium: Vbiq̃ue uita, ubiq̃ue prouidentia, ubiq̃ue immortalis.« In: Steve A. Farmer: *Syncretism in the West. Pico's 900 Theses (1486). The Evolution of traditional religious and philosophical Systems. With Text, Translation and Commentary.* Temple 1998 (*Medieval and Renaissance Texts and Studies* 167), S. 340. Diese neben ihrer Editionsleistung glänzende Studie zu Giovanni Pico della Mirandola weist auch auf die Differenzen bereits zwischen den prominenten Renaissancehumanisten und Vermittlern »hermetischen Wissens« ins humanistische Wissensgebäude, Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola, hin (ebd., S. 12).

111 Farmer: *Syncretism in the West*, S. 16 u. 152 ff. Bereits Thomas Morus, der im Jahr 1510 ein Portrait Picos verfasste, stellt die Rolle des Neids und der Missgunst gegenüber Picos Projekt der 900 Thesen heraus: Ders.: *Das Leben des Giovanni Pico della Mirandola.* In: Giovanni Pico della Mirandola: *Über die Würde des Menschen.* Hg. v. Herbert Werner Rüssel. Zürich ⁴1996, S. 65–88, hier S. 70.

(1732–1806)¹¹² verfasst wurde. Sie bietet nicht nur Einblick in die Rezeptionsformen hermetischen Wissens bei seinen Sympathisanten, nämlich sehr häufig über die Adaption des Mythos vom ägyptischen Hermes als autoritätsgebietender Referenz zur Legitimation eigener Theoriebestände, sondern sie bindet auch mit Hilfe des sicheren Gespürs der Gegner für Häresien den Gegenstand ›Hermetismus‹ in den europäischen Konfliktthorizont ein. Damit stellt sie eine wertvolle Interpretationshilfe dar, wenn man nach den Motiven für das Interesse an der Hermetik fragt.

Diese Gegner bildeten als akademische Theologen und Verteidiger des dominanten Diskurses einen ausgeprägten Scharfsinn für alternative Sinnangebote aus, die sie an Systemstellen des christlichen Sinnsystems sogar aus den amorphen Theoriegebäuden und synkretistischen Verschränkungen des hermetischen Diskurses herausdestillierten. Entsprechend organisiert sich das Profil des mit dem ägyptischen Hermes assoziierten hermetischen Wissens hier nicht um eine aus dem *Corpus Hermeticum* abgeleitete Topik, sondern um die gegenüber dem Christentum profilierten Knotenpunkte der Christologie, der Schöpfungs- und Erlösungslehre. Diese Schriften dokumentierten gerade in ihrem ablehnenden Eifer dabei nichts weniger als eine bibliografische Bestandsaufnahme der Texte, die zum jeweiligen historischen Zeitpunkt als ›hermetisch‹ gelten konnten und auf dem Markt, also sichtbar waren. Ebenso belegen sie die Rezeptionsschritte der von ihnen ausgehenden Denkanstöße über die Verschmelzung des Hermetismus zunächst mit dem Paracelsismus und dann mit der Theosophie Böhmes, ihre weitere Wirkung durch die Rezeption im radikalen Pietismus bis hinein in die Freimaurerlogen des 18. Jahrhunderts. In dieser Literatur stößt man auf teilweise sehr abweichende Antworten, wenn man nach hermetischen Topoi fragt. So nennt Daniel Ehregott Colbergs zweibändiges Kompendium der ›platonisch-hermetischen‹ Literatur, das eine Unzahl an Schriften und Debatten über einen Zeitraum von 200 Jahren auswertet, als erstes Kriterium den Topos der Selbstvergottung, die, zweitens, durch Selbsterkenntnis erreicht werde. Dieser Gedanke wird in der modernen Begriffsbestimmung nun nicht einmal erwähnt. Colberg jedoch bindet ihn in einer versierten philologischen Lektüre auch an das *Corpus Hermeticum* zurück und identifiziert ihn gleichzeitig als topisches Bindeglied des gesamten hermetischen Diskurses,

112 Wilhelm Kühlmann: Biographische Methode und aufgeklärte Revision der Geschichte – Johann Christoph Adelungs Paracelsusbiographie. In: Telle (Hg.): *Analecta Paracelsica*, S. 541–556; Friedrich Vollhardt: Die Theosophie Jakob Böhmes und die orthodoxe Kritik. In: *Prädestination und Willensfreiheit*. Luther, Erasmus, Calvin und ihre Wirkungsgeschichte. Hg. v. Wilfried Härle u. Barbara Mahlmann-Bauer. Leipzig 2009, S. 167–178.

der nach seinem Verständnis von den Rosenkreuzern bis zu den Quäkern reicht.¹¹³ Methodisch stellt damit die Berücksichtigung dieses historischen Quellenmaterials einen »unschätzbaren«¹¹⁴ hermeneutischen und analytischen Schlüssel über die Texte des *Corpus Hermeticum* hinaus dar.

Die Übersicht zu Methoden und Gegenstandsbestimmungen ließe sich problemlos erweitern.¹¹⁵ Doch fruchtbarer als die Zuspitzung der Debatte um Begriffe und Theorien erscheint mir die Bemühung um Transparenz in der Wahl des jewei-

113 Ehre Gott Daniel Colberg: Das Platonisch-hermetisches [!] Christenthum /Begreifend die Historische Erzählung vom Ursprung und vielerley Secten der heutigen Fanatischen Theologie, unterm Namen der Paracelsisten/ Weigelianer / Rosencreutzer / Quäcker / Böhmenisten / Wieder-täufer / Bourignisten / Labadisten / und Quietisten. Franckfurt und Leipzig 1690 (2. Teil 1691), hier Bd. 1, S. 4 ff.: »Der Zweck der Philosophie sey Gott gleich werden / oder in Gott verwandelt / und wie seine Schüler heut zu Tage reden / vergöttert werden.« (Ebenso S. 92 ff.)

114 So Kühlmann: Paracelsismus und Hermetismus, S. 39. Kühlmann spricht von den Gegnerschriften als Zeugnissen für die »Dynamik einer nicht nur scientifischen Pluralisierung von Wissenskonzeptionen«. Sie tragen »mithin die Signatur einer hinter den staatskirchlichen Fassaden ausgetragenen Kontroverse«, ob der hermetische Offenbarungsglaube »Alternativen zum staatskirchlichen Akademismus mit seinem auch sozial abgesicherten Wissens- und Glaubensmonopol finden« ließ. Ebenso Kühlmann: Einleitung. In: Telle/Kühlmann (Hg.): Der Frühparacelsismus I, S. 9 ff. Die geradezu diskurskonstituierende Kraft der polemischen Literatur betont auch Wouter Hanegraaff: Introduction. In: Hanegraaff et al. (Hg.): Dictionary of Gnosis and Western Esotericism, S. vii-xiii, sowie ders: Forbidden Knowledge. Anti-Esoteric Polemics and Academic Research. In: Aries 5 (2005), H. 2, S. 225–253. Überspitzt scheint mir die Aufwertung jedoch dann, wenn sie in der These einer Grand Polemical Narrative die westliche Esoterik als das erst im Diskurs konstruierte Sujet wieder als das Andere des monotheistischen Christentums oder der Vernunft zeichnet. In der Aufwertung der sicher strukturbildenden Polemik zum alleinigen diskurskonstituierenden Faktor scheint mir die Gefahr zu liegen, das Sujet in die Opferrolle des »Verdrängten« zu schieben und die Interferenzen und Zwischenbereiche damit ebenso zu marginalisieren wie die Tatsache, dass auch esoterisch geprägte Positionen Diskursmacht halten konnten, und sei sie lokal begrenzt wie am Sulzbacher Hof oder in Freimaurerlogen, dass sie sich dann jedoch der Selbstinszenierung mit der gleichen Hingabe widmeten wie sonst die christlichen Kirchen oder barocken Höfe.

115 Weitere Vorschläge zur Konturierung des Gegenstands Hermetismus, auf die hier nur verwiesen sei, unterbreiten Jan Assmann: Vorwort. In: Ebeling: Das Geheimnis des Hermes Trismegistos, S. 7–15 (Kriterien: Offenbarung, Hyperkosmismus, Geheimhaltung und Einweihung); Ralf Liedtke: Die Hermetik. Traditionelle Philosophie der Differenz. Paderborn 1996, S. 21 ff. (zehn Indikatoren: Dynamismus, Autosoteriologie, Physikotheologie, Teleologie, Psychologie, Sympathie, Synkretismus, Eklektizismus, Analogie, Gemeinsinn). Liedtke gilt als Vertreter der hermetischen *Counter Culture*, wobei sein Buch und sein Ansatz zunächst auch in wissenschaftlichen Foren sehr positiv rezensiert wurden. Jacques Fabry: Rez. zu Ralf Liedtke – Die Hermetik. Traditionelle Philosophie der Differenz. In: Aries 21 (1997), S. 107–110; Hans Thomas Hakl: Die Hermetik – eine alte neue Welt. Bemerkungen zum Buch »Die Hermetik« von Ralf Liedtke. In: Aries 22 (1998), S. 101–112.

ligen Begriffs und des jeweiligen Zugangs angesichts einer höchst komplexen Quellenlage, die zum jetzigen Zeitpunkt noch alles andere als erschlossen ist.¹¹⁶ Die Schwierigkeit, die es zu reflektieren gilt, besteht darin, dass es angesichts der verschiedenen, sich auf den ägyptischen Hermes berufenden Richtungen schwer möglich sein dürfte, diese auf *ein* philosophisches System zu reduzieren. Gleichzeitig gilt es aber auch die Traditionen inhaltlich zu berücksichtigen, die sich nicht auf Hermes berufen, aber mit ersteren koexistieren und diesen topisch eng verbunden sind.¹¹⁷ Diese Wissensfelder liegen in der frühen Neuzeit im besonderen Spannungsfeld der christlichen Konfessionen, deren Wahrheitsansprüche zumindest innerhalb dieser Diskurse nicht ›postmodern‹ relativiert, sondern zunächst in ihrem Anspruch auf Wahrheitsbesitz absolut vertreten werden. Zu diesem Anspruch, der im Verlauf vom 15. bis zum 18. Jahrhundert selbst zunehmend brüchig wird, müssen sich Autoren verhalten, positionieren, in Beziehung setzen, was einerseits alle Formen des uneigentlichen Sprechens, des Unterschlagens von einschlägigen Referenzen oder eine Hinwendung zu (später selbst häretisierten) christlichen Mystikern und Kirchenvätern einschließt, umgekehrt aber auch eine Integration von Topoi, die zeitgenössische Kritiker als hermetisch benennen, in das christliche Theoriegebäude umfasst, die dieses quasi ›von innen‹ überdehnen.

Mit der zunehmenden Einsicht in die Schwierigkeit der Formulierung *einer* alles erklärenden Methode, *einer* umfassenden Theorie, *eines* Begriffskatalogs wurde in den vergangenen Jahren auf den unterschiedlichen Schauplätzen der Debatte vermehrt der Ruf nach »konkrete[r] historische[r] Feldvermessung«¹¹⁸ laut, nach exemplarischen »Mikrostudien«,¹¹⁹ nach »Complexity«, »Reinterpretation« und »Empirie«,¹²⁰ nach den »jeweils historisch konkreten Ausformungen und Sinngehalten des Hermetismus«.¹²¹ Es interessieren neben der ideengeschichtlichen Rekonstruktion auch die funktions- und sozialgeschichtlichen Aspekte, da sich über diese Aspekte die Motive erschließen, die bei frühneuzeitlichen Autoren die Auseinandersetzung mit hermetischen Texten überhaupt attraktiv erscheinen ließen.¹²² Ebenso ist der philologische und editionsgeschicht-

116 Wilhelm Kühlmann: Vorbemerkungen zum Themenkomplex ›Alchemie‹. In: Mahlmann-Bauer (Hg.): *Scientiae et Artes* 2, S. 631–639, hier S. 637.

117 Assmann: Vorwort. In: Ebeling: *Das Geheimnis des Hermes Trismegistos*, S. 9.

118 Kemper: *Deutsche Lyrik* 4/1, S. 65.

119 Lehmann: *Auf der Suche nach der Säkularisierung vor der Aufklärung*, S. 37.

120 Hanegraaff: *The Study of Western Esotericism*, S. 511.

121 Trepp: *Hermetismus oder zur Pluralisierung von Religions- und Wissensformen*, S. 9.

122 So resümiert Christian Soboth: »Ohne ineinandergreifende sozial- und funktionsgeschichtliche Flankierung wird die rein ideengeschichtliche Aufarbeitung des hermetisch-alchemisti-

liche Stand der untersuchten Quellen zu reflektieren, da hier noch die »simple (nein: eigentlich die wirklich schwierige, im Detail oft zur Desperation führende!) philologische, überlieferungsgeschichtliche, exegetisch-kommentierende und sozial- wie wissenschaftlich ausgerichtete Grundlagenforschung«¹²³ zu erbringen ist. Diesem Ruf sei mit dem anschließenden Problemaufriss gefolgt.

schen Diskurses gerade für das 18. Jahrhundert wenig aussagekräftig sein.« (Ders.: Die Alchimie auf dem Abtritt – Johann Salomo Semler und die hermetische Kehrseite der Neologie. In: Kamin-ski [Hg.]: Hermetik: Literarische Konfigurationen zwischen Babylon und Cyberspace, S. 67–99, hier S. 77.)

123 So emphatisch Köhlmann: Vorbemerkungen zum Themenkomplex ›Alchemie‹, S. 636.

II. Ansatz, Problemfelder und Methode

1. Ansatz und Vorgehen:

Quellenorientierung und philologische Rezeption

Dieser Ansatz fragt exemplarisch nach den philologisch nachweisbaren Rezeptionspuren des *Corpus Hermeticum* in den jeweiligen intellektuellen Kontexten von Autoren des Spiritualismus und radikalen Pietismus zwischen den Jahren 1530 bis 1730. Damit geht er nicht von einer Theorie, sondern von den Quellen aus. Die exemplarische Konzentration auf einzelne Autoren ermöglicht nicht nur, die konkreten Texte zu identifizieren, die für frühneuzeitliche Autoren eine Rolle spielten, sie zeigt auch, wie und mit Hilfe welcher Argumentationsfiguren diese Texte rezipiert wurden. Geleistet werden soll dabei auch ein Beitrag zur Frage, wieso nach der philologischen Diskreditierung des Anciennitätsmythos durch Isaac Casaubon Hermes nicht nur als Identifikationsfigur des Paracelsismus, sondern explizit auch als Autor des *Corpus Hermeticum* diesen vermeintlichen Todesstoß überlebte.¹ Damit soll die Rolle der philologischen Kritik in Auseinandersetzung und Vermittlung der hermetischen Schriften nicht marginalisiert werden. Im Mittelpunkt des Interesses steht lediglich die paradox anmutende Frage, wieso Hermes auch im 18. Jahrhundert noch als realer Autor gelesen werden konnte. Ein Schlüssel zu dieser Frage liegt in der religiösen Literatur des Spiritualismus und Pietismus, die für die germanistische Literaturwissenschaft trotz des ›cultural turn‹ noch spärlich bearbeitetes Forschungsland darstellt. Abgeschreckt durch die religiös motivierte Fiktions- und Kunstfeindschaft der Pietisten einerseits sowie die fehlende Höhenkammliteratur im Spiritualismus andererseits² wird übersehen, dass diese deutschsprachigen Texte einen kaum zu überschätzenden Beitrag für die deutsche Literaturgeschichte leisteten: Nicht nur popularisierten sie hermetisches Wissen zu einer Zeit, in der die Wissenschaft noch auf Latein schrieb in den Gattungen der humanistisch geprägten Florilegien (Sebastian

1 Mulsow: Das Ende des Hermetismus; darin zu Casaubon Anthony Grafton: Protestant versus Prophet. Isaac Casaubon über Hermes Trismegistus, S. 283–303; im Ausblick Martin Mulsow: Epilog. Das schnelle und das langsame Ende des Hermetismus, S. 305–310.

2 Obwohl sich gerade die Pietismusforschung inzwischen durch fächerübergreifenden Fragestellungen und interdisziplinäre Offenheit auszeichnet, wird die Definitionshoheit unverändert bei der Kirchengeschichte und Theologie gesucht. Udo Sträter: Der breite und der schmale Weg? Bilanz und Perspektiven der Pietismusforschung seit dem ersten Kongress 2001. In: Alter Adam und Neue Kreatur. Pietismus und Anthropologie. Beiträge zum II. Internationalen Kongress für Pietismusforschung. Hg. v. dems. et al. Tübingen 2009, S. XIX–XXXI, hier S. XXVII.

Franck), der philosophischen Traktatliteratur (Valentin Weigel) sowie der offenen Streitschriften (Johann Conrad Dippel); sie waren darüber hinaus als Teil einer geistlichen Protest- und Reformbewegung eine treibende Kraft hinter den Umbrüchen im kulturellen Wissen, die u. a. auch vielen bedeutenden poetologischen Innovationen bis ins 18. Jahrhunderts den Boden bereiteten.³ Nicht zuletzt leisteten diese Texte – da Hermes selbstverständlich als »Heide« rezipiert wurde – einen ganz wesentlichen Beitrag zur Toleranzdebatte der frühen Neuzeit.

Indem dieser Zugang von philologisch nachweisbaren Rezeptionsspuren ausgeht, zielt er nicht auf eine weitere Großtheorie zum Gegenstand Hermetismus, sondern er möchte vielmehr einen Beitrag zur Differenzierung zwischen dem Werk der untersuchten Autoren und seiner Rezeption leisten. Dazu ist es nötig, die Analogie zwischen den Hermetisierungs- und Häretisierungsprozessen in der kulturellen Erinnerung exemplarisch herauszuarbeiten. Jedes Kapitel enthält daher einen eigenen Abschnitt zur Quellenkritik und zur weiteren Rezeption des Autors. Dieser Schritt erschien angesichts der Tatsache sinnvoll, dass insbesondere die Texte Weigels und Dippels nach deren Ableben pseudonym fortgeschrieben wurden, wobei bereits im hochemotionalen Spannungsfeld der Häresievorwürfe die diskursmächtigen Stimmen der Gegner wie Anhänger nicht mehr zwischen den Originalen und den Pseudonyma unterschieden. Somit lässt sich zumindest exemplarisch verfolgen, wie der Nimbus des Schillernden, der den Begriff »Hermetismus« bis heute umgibt, zu einem guten Teil gemacht, also konstruiert wird: Einerseits erscheint nämlich das pseudonyme Schrifttum vielfach als freie Improvisation über den Texten der namengebenden Autoren, deren Name zum Signum für alchemistische, apokalyptische oder chiliastische Spekulationen wird. Andererseits verschärfte dieses Phänomen das Stigma des »Schwärmer«- und »Ketzertums« in der Fremdwahrnehmung so weit, dass es in der kulturellen Erinnerung kaum noch in Frage gestellt wurde. So kommt es bis in die jüngste Forschung hinein vor, dass das Werk dieser Autoren mit Blüten einer spekulativen Fantasie in Verbindung gebracht wird, allerdings aufgrund

3 Grundlegend und bis heute nicht überholt dazu Hans-Jürgen Schrader: Literaturproduktion und Büchermarkt im radikalen Pietismus. Johann Henrich Reitz' »Historie der Wiedergebohrnen« und ihr geschichtlicher Kontext. Göttingen 1989, S. 23 ff.; ebenso Dohm: Poetische Alchimie, S. 4; Kemper: Deutsche Lyrik 3, S. 37 ff.; ders.: Deutsche Lyrik. Bd. 6/2: Sturm und Drang: Genie-Religion, S. 36 ff.; Hans-Jürgen Schrader: Die Literatur des Pietismus – Pietistische Impulse zur Literaturgeschichte. Ein Überblick. In: Geschichte des Pietismus. Bd. 4: Glaubenswelt und Lebenswelten. Hg. v. Hartmut Lehmann. Göttingen 2004, S. 387–403, hier S. 389. Im Hinblick auf die Transformation des religiösen Spiritualismus über Melanchthons Kritik in den »Enthusiasmus«-Begriff und die damit verschränkte Geschichte poetischer Inspiration Volkhart Wels: Der Begriff der Dichtung in der Frühen Neuzeit. Berlin 2009, S. 179 ff., bes. 184 u. 188 ff.

von Texten, die überhaupt nicht von ihnen stammen. Es soll mit diesem Zugang damit zumindest exemplarisch gezeigt werden, dass es sich in der historischen Nonkonformität der von ihren Gegnern als hermetisch bezeichneten Schriften nicht um textferne »Schwärmerei« handelt, sondern um Interpretationsvarianzen zu diskursmächtigen Theologoumenen, die oft mit erheblichem philologischen und gelehrten Aufwand entwickelt werden,⁴ allerdings von ihren Gegnern kompromisslos verurteilt und von ihren Anhängern bedenkenlos fortgeschrieben wurden.

Diese Theologoumene, Dogmen und Bekenntnisse markieren nach dem Verständnis dieses Ansatzes Systemstellen im religiösen Sinnsystem. Dieses jedoch ist sprachlich verfasst und hat nicht zuletzt einen narrativen Charakter: In Anlehnung an die Theorie des kulturellen Gedächtnisses lassen sich Dogmen als Stationen der Organisation, (Re-)Strukturierung und verbindlichen Festlegung der fundierenden Geschichte des christlichen Glaubens lesen. Eine fundierende Geschichte ist eine identitätsstiftende Erzählung und damit mehr als eine reine Erzählung: sie stellt, wie in vorchristlichen Zeiten der Mythos, normative Ansprüche und besitzt formative Kraft.⁵ Im Christentum erzählt sie vom Heilshandeln des Gottessohns, deutet die Welterschöpfung, das Weltende sowie die Zwischenzeit der historischen Gegenwart und liefert Erklärungsmuster für die Frage nach dem Weg zum Heil, kurz: diese fundierende Geschichte hat gerade über ihre narrativen Strukturen die Funktion, Orientierung in der Welt zu ermöglichen und die eigene Gegenwart in Bezug auf eine erinnerte, das heißt in dieser Form: auf eine heilsgeschichtlich identitätsstiftende Vergangenheit zu deuten. Damit ist sie nicht nur grundlegend für die Herausbildung einer kollektiven Identität, sie speist auch über Jahrhunderte die Symbolsprache und organisiert die rituellen (Re-)Inszenierungen bzw. sakramentalen Vergegenwärtigungen der identitätsstiftenden Motive.⁶ Die konfessionalistischen Auseinandersetzungen werden somit auch

4 Analog beschrieb Hans Blumenberg das Verhältnis des Kunstmythos zum Grundmythos als »Ausgestaltung elementarer Grundfiguren« (ders.: *Arbeit am Mythos*. Frankfurt a.M. 1979, S. 194).

5 Jan Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München 1999, S. 75 ff.

6 Jan Assmann: Was ist das »kulturelle Gedächtnis«? In: Ders.: *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien*. München ³2007, S. 11–44. Die Berücksichtigung dieser rituellen, kulturpraktischen Dimension scheint mir gerade in Bezug zum hermetischen Schrifttum ein entscheidender Punkt zu sein, der in rein topologischen Bestimmungsmodellen noch wenig reflektiert wurde. Die zeitgenössischen klerikalen Kritiker zeigen ein ausgeprägtes Interesse für die Gefahr einer Entkirchlichung des Christentums durch hermetische Literatur (z. B. Colberg: *Das hermetisch-platonische Christentum 1*, S. 107–118). Damit allerdings bestätigen sie geradezu Assmanns

als Konflikte um Deutungsdifferenzen in Bezug auf das tragende kulturelle Narrativ lesbar.⁷ Entsprechend lassen sich die Hinwendung zu Texten vermeintlich nicht-christlicher Offenbarungen wie den Texten des Hermes oder der jüdischen Kabbala angesichts der Unmöglichkeit, trotz des enormen gelehrten Aufwandes eine abschließende Deutung der nach Luther doch klaren Worte der Heiligen Schrift zu finden, aus dem Bedürfnis nach Sinngebung, nach Semiotisierung von »Welt« und Geschichte heraus interpretieren. Es dürfte dasselbe Motiv sein, das auch der Hinwendung zum zweiten »Buch« Gottes, dem *Liber naturae* zugrunde liegt, als dessen Prophet der ägyptische Hermes gerade im Paracelsismus gilt.⁸ Damit erweitert und relativiert sich zugleich die häufig anzutreffende Zuspitzung des Hermetismus auf das Motiv einer »verborgenen Wahrheit« oder des »Geheimen«, da das Geheime nicht einfach eine Semantik des Arkanen beschreiben

These von der zunehmenden Differenzierung zwischen unsichtbarer und sichtbarer, d.h. institutionell verfasster Religion in der Aufklärung als Umkehrung des Prozesses, der im Übergang zum Monotheismus diese beiden Religionsformen einst übereinander geschoben hatte. Assmann spricht in Bezug auf die Herausbildung jener »sekundären Religionen« (Judentum, Christentum) als »Theologisierung des kulturellen Gedächtnisses«, wobei der Begriff des kulturellen Gedächtnisses synonym zum Begriff der »Unsichtbaren Religion« verwendet wird, wie ihn Thomas Luckmann eingeführt hat; ders.: Unsichtbare Religion und kulturelles Gedächtnis. In: Ders.: Religion und kulturelles Gedächtnis, S. 45–61; Thomas Luckmann: *The invisible Religion*. New York 1967.

7 Das spektakulärste Beispiel dürfte der Abendmahlsstreit sein, der – nicht zufällig gerade um ein Sakrament, also um eine Kulturpraktik geführt – in der Deutungsdifferenz um ein einziges Wort bei den Einsetzungsworten zur Kernspaltung der protestantischen Konfessionen geführt hat. Kaufmann: *Geschichte der Reformation*, S. 531 ff.

8 Fast ein Jahrhundert nach der philologischen Entzauberung des Anciennitätsmythos durch Casaubon trägt die deutschsprachige Übersetzung des *Corpus Hermeticum* aus dem Jahr 1706 noch den Titel *Hermetis Trismegisti Erkäntnuß der Natur Und Des darin sich offenbahrenden Grossen Gottes* (Hamburg 1706). In der alchemistischen Tradition gilt Hermes oft explizit als Philosoph der Natur. Etwa bei Joachim Tancke: *Prompuarium Alchemiae*, Das ist: Vornehmer gelarten Philosophen vnd Alchimisten Schrifft und Tractat / von dem Stein der Weisen / samt kuenstlichen Alchimistischen Handgriffen / vnd bewerten schoenen bereittungen allerley Artzneyen / auß den Animalien, Vegetabilien, Mineralien und Metallen / beydes den Alchymisten vnd Medicis hochnoethig / dienstlich und sehr nuetzlich. Leipzig 1610: »Sondern die ware Alchimey vnd Philosophie / so auch die wahre Medicin begreiff / wil geistliche Augen haben / die in die Natur hinein sehen koennen / vnd nicht allein das Irrdische beschawen / sondern was in einem jeden dinge Geistlich verborgen ist. Solche vortreffliche Philosophi seyn gewesen Hermes, Democritus, Pythagoras und Plato, so mit Himlischen oder Englischen Augen gesehen / daß die Natur allen dingen eine verborgene vnd geistliche gewalt / Samen / krafft eingepflanzet vnd eingegossen / daß wenn dieselbigen von der irrdischen Corporitet vnd verhinderung / darinne sie verwickelt und gefangen / loß gesprochen vnd erlöset / daß sie wunderbarlicher wirkung seyn / so den Vnverstendigen vngleublich / und als sonderliche Wunderwerck vorkommen.« (Vorrede, o. Pag.)

muss, sondern auch in hermeneutische und soziale Aspekte differenziert werden kann.⁹

2. Kulturelle Narrative und frühneuzeitliche Konfliktfelder zur Profilierung ›hermetischen‹ Wissens: Schöpfungs- und Erlösungslehre, Zeit und Androgynie

Geht man von identitätsstiftenden kulturellen Narrativen aus, dann ist es hilfreich, zunächst die Problemfelder zu eruieren, auf denen sich die Konfliktfelder in der Auseinandersetzung mit den hermetischen Texten entfalten. Trotz unterschiedlichster konfessioneller Ausprägungen konzentriert sich die Heilsgeschichte des Christentums auf die Rolle Jesu Christi als Mittler, an dessen Heilshandeln die Gläubigen (und nur diese) partizipieren, sei es über den Glauben an die stellvertretende Rechtfertigung im Luthertum, über die Prädestination im Calvinismus oder über das katholische Sakramentsverständnis und die Mitgliedschaft in der Kirche als mystischem Leib Christi. Damit verbunden sind zentrale, im Frühchristentum als identitätsstiftend etablierte Dogmen wie das Trinitätsdogma, die Zweinaturenlehre und die erst mit der augustinischen Theologie weitgehend etablierte Erbsündedoktrin.¹⁰ Diese sind für den christlichen Kulturraum so strukturbildend geworden, dass die Namen der in den frühchristlichen Konflikten unterlegenen Gegner bis in die Neuzeit hinein zu feststehenden Begriffen für Häresien wurden: der Arianismus nach dem nordafrikanischen Presbyter Arius, der auf dem Konzil von Nicäa (325) die Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater bezweifelte oder

⁹ Zur Bedeutung der Frage nach Sinngebung Trepp: Hermetismus, oder zur Pluralisierung von Religions- und Wissensformen, S. 14; zur Rezeption nicht-christlicher Mystik Kemper: Deutsche Lyrik 3, S. 71. Der Topos des Geheimnisses oder des Arkanen wird häufig als essentiell ›hermetisch‹ wahrgenommen, bis hin zum Begriff der »hermetischen Lyrik« des 20. Jahrhunderts. Daneben gilt es jedoch zu zeigen, dass das »Geheimnis« auch ein hermeneutisches (Franck) oder ein soziales (Weigel) Kriterium sein kann. Auch die christliche Theologie kennt den Topos des Geheimnisses in Bezug auf Glaubenssätze wie die Trinität oder die Menschwerdung des Wortes. Zum traditionellen Verständnis der Geheimhaltung und Verrätselung Florian Ebeling: ›Geheimnis‹ und ›Geheimhaltung‹ in der Hermetica der Frühen Neuzeit. In: Trepp/Lehmann (Hg.): Antike Weisheit und kulturelle Praxis, S. 63–80; Gerhard Eis: Vom Reden und Schweigen der Alchimisten. In: DVjs 1951, S. 415–435.

¹⁰ Erst ab hier wird die später auch für Luther zentrale Sündhaftigkeit des Menschen zur Signatur seiner Existenz. Nach Augustinus ist diese Sündhaftigkeit kein bestimmtes Tun, sondern die »verkehrte Grundrichtung der gesamten menschlichen Existenz, aus der sich keiner befreien kann; sie ist die Existenzform, in der wir uns immer schon vorfinden«; Bernhard Lohse: Epochen der Dogmengeschichte. Stuttgart 1963, S. 118.

der Pelagianismus nach dem britischen Mönch Pelagius, der gegen Augustinus die These von der Willensfreiheit vertrat, ein Konflikt, der sich in der frühen Neuzeit zwischen dem Humanisten Erasmus von Rotterdam und dem Augustinermönch Martin Luther wiederholte.¹¹ Über die kulturellen Praktiken der Sakramente wie die Taufe oder das Abendmahl wird das Heilshandeln Jesu Christi performativ vergegenwärtigt und gleichzeitig aus der Vergangenheit an die Gläubigen der historischen Gegenwart vermittelt, wobei dies unter einer strategisch zentralen Einbindung der Kirche als irdischer Vermittlungsinstanz geschieht.¹²

Eine hermeneutische Herausforderung besteht in der Auseinandersetzung mit den Texten des *Corpus Hermeticum* als vermeintlich nicht-christlicher Offenbarung darin, dass die Texte als Dokumente des spätantiken Hellenismus sowohl in suggestive Nähe zu platonischen Strömungen des Christentums zu bringen sind als auch deutlich abweichende Positionen vertreten können. Dabei oszillieren die Schriften zwischen Weltzugewandtheit und -abgewandtheit ebenso wie die christliche Literatur selbst.¹³ Deshalb soll im Folgenden keine Typologie ent-

11 Zu Forschungsstand und Wirkungsgeschichte in der frühen Neuzeit vgl. Härle/Mahlmann-Bauer: Prädestination und Willensfreiheit.

12 Das Gebiet der frühchristlichen Glaubensrichtungen, des Kanonisierungs- und Institutionalisierungsprozesses ist ein eigenes Forschungsgebiet. Quellennah, unter besonderer Berücksichtigung der Dispute um die Entstehung von Dogmen und damit der Motive der Kombattanten die Aufsätze von Elaine Pagels: Adam, Eva und die Schlange. Die Geschichte der Sünde. Reinbeck 1994 (New York 1988); Elaine Pagels: Das Geheimnis des fünften Evangeliums. München ²2006 (Unter dem präzisieren Titel: Beyond Belief. The secret Gospel of Thomas. New York 2003); dies.: Versuchung durch Erkenntnis. Die gnostischen Evangelien. Frankfurt a.M. 1987 (1979); Bart D. Ehrman: Lost Christianities. The Battles for Scripture and the Faiths we never knew. Oxford 2003.

13 Bereits Lovejoy machte in Bezug auf Platon auf zwei widersprüchliche Strömungen der gesamten Philosophiegeschichte aufmerksam, die sich beide auf sein Werk berufen. Er nennt dies den Konflikt zwischen Diesseitigkeit und Jenseitigkeit. Dabei steht die Diesseitigkeit für die Hinwendung zur Welt der Vielheit, der Veränderung und der Sinnlichkeit, was den Glauben an den grundsätzlichen Wert des Daseins einschließt. Demgegenüber steht die Jenseitigkeit für die Konzentration auf das Eine hinter aller Vielheit und für die Konzeption des wahrhaft Guten als dieser Welt radikal entgegengesetzt, sodass das Gute »nicht von dieser Welt« zu sein scheint, sie selbst aber tendenziell als Trugbild erscheint. Bei dieser Konfliktlinie, die Lovejoy den tiefsten Zwiespalt der Religionsgeschichte nennt, stand Platon zu gleicher Zeit in beiden Lagern westlichen Denkens. Was Lovejoy hier für den Platonismus skizziert, lässt sich auf den Hermetismus übertragen, da dieser Problemaufriss *in nuce* die unauflösliche Widersprüchlichkeit der Texte des *Corpus Hermeticum* selbst beschreibt. Auch das Christentum kennt beide Positionen und eine breite Variationsbreite zwischen den Extremen. Aus diesem Grund erscheint die zunächst philologisch mühsame Zuspitzung sinnvoll, detailliert danach zu fragen, was genau in welchen Kontexten rezipiert wurde. Zu Platon Arthur O. Lovejoy: Die große Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens. Übersetzt von Dieter Turck. Frankfurt a.M. 1985 (Harvard 1936), S. 37 ff.

wickelt, sondern zunächst Problemfelder skizziert werden, auf denen die rein philologische Rezeption des *Corpus Hermeticum* Anschlusspunkte für alternative Sinngebungen ermöglicht. Erst danach lassen sich Eckpunkte des Gegenstands für einen konkreten historischen Diskurs umreißen.

So kennen die Texte des *Corpus Hermeticum* bereits keinen Mittler zwischen Gott und Mensch, wohl aber einen »Sohn Gottes«, nur ist der in diesem Fall der Kosmos.¹⁴ Rezeptionsgeschichtlich gewinnt diese Differenz etwa dann höchste Signifikanz im Säkularisierungsprozess, wenn sie einerseits die Natur als Ort der Begegnung mit dem Numinosen sakralisiert, andererseits dagegen die christliche Heilsgeschichte historisiert und sie als mythologisches Narrativ beschreibbar macht, das in allen seinen Motiven bis hin zu Leiden, Tod und Auferstehung des göttlichen Sohns in Bezug zu vorchristlichen Mythologemen und damit als Kulturgeschichte, nicht mehr als Heilsgeschichte gelesen werden kann.¹⁵ Der am häufigsten rezipierte Text, der erste Traktat *Poimandres*, enthält einen Schöpfungsmythos, der einerseits in den Motiven der Erschaffung des ersten Menschen oder der welt schöpferischen Rolle des Logos zu Gen 1 und Joh 1,1 in Beziehung gesetzt werden kann, jedoch im Vergleich zu Gen 1 auch signifikante Systemstellen der Geschichte anders erzählt. Ohne das ganze Phänomen »Hermetismus« auf einen einzigen Text des *Corpus Hermeticum* reduzieren zu wollen, lassen sich doch im exemplarischen Vergleich der zwei für die kulturelle Wirkungsgeschichte prägenden Grundmythen verschiedene Problemfelder identifizieren, auf denen

14 CH IX, 8 (CHD I, S. 89), auch Kemper: Deutsche Lyrik 4/1, S. 60; Ebeling: Das Geheimnis des Hermes Trismegistos, S. 49 ff.

15 So etwa bei Johann Christian Edelmann, einem eifrigen Leser Johann Conrad Dippels und Autor des Übergangs vom radikalen Pietismus zur Aufklärung: »Die Allerältesten unter den Heyden hatten dißfalls weit vernünftigeren Gedancken als wir, die wir uns weit über sie hinaus zu sehen düncken lassen. Denn wenn sie GOtt einen Sohn zuschrieben, so verstunden sie keineswegs unter diesem Nahmen ein solch klein Bißchen von der Welt, wie der elende Mensch ist, sondern die gantze Welt selber hieß bey ihnen ein Sohn GOttes, wie wir lesen können in den Schrifften, die wir noch dato unter dem Nahmen hermetis trismegisti besitzen, bey dem patricio [...]. Da mögen wir nun diese Schrifften vor eine ächte Geburt des Egyptischen hermetis, oder vor so genannte gottselige Betrügereyen der ersten Christen erklären, so werden wir im ersten Fall zum wenigsten darinnen von den Heyden beschämet, daß sie sich weit würdigere Gedancken von einem Sohne Gottes gemacht, als wir: Auf den andern Fall aber sehen wir deutlich, daß die ersten Christen an die Vergötterung des Fleisches Jesu noch mit keinem Worte gedacht.« Johann Christian Edelmann: Abgenöthigtes Jedoch Andern nicht wieder aufgenöthigtes Glaubens-Bekentniß. Hg. v. Walther Grossmann. Stuttgart-Bad Cannstadt 1969, S. 134 f. Zur Kontextualisierung mit vorchristlichen Mythen ebd., S. 194.

die historisch lokalen Auskristallisierungen des hermetischen Diskurses in der frühen Neuzeit zu suchen sind.¹⁶

Es gibt im hermetischen Mythos keine *Creatio ex nihilo*, sondern stattdessen eine Weltschöpfung per Emanation (CH I, 8/9). Im Gegensatz zur biblischen, in der christlich-jüdischen Tradition als konstitutiv gewordenen Trennung zwischen Gott und Welt, symbolisiert bereits im Bild Jahwes, der Sonne und Mond als Laterne an das Himmelsgewölbe setzt (Gen 1,17), besteht im hermetischen Text keine ontologische Differenz, sondern ein Verwandtschaftsverhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf (CH I, 12).¹⁷ Der Gott des *Corpus Hermeticum*, der sich wie der christliche Gott »Vater« nennt, ist das Unsichtbare und das Sichtbare, das Eine, das alles gebiert und die Vielfalt der sichtbaren Welt, in der sich das Eine ausdrückt (CH V, 9). Dieser All-Einheitsgedanke, der in der frühen Neuzeit unter dem Begriffen *Omnia-unum* und *Hen kai pan* verhandelt wird, verbindet sich in der Rezeption mit der stoizistischen Logoslehre und dem im platonischen *Timaios-Dialog* entfalteten Weltseelegedanken und bildet die Grundlage für Vorstellungen wie die Kette der Wesen, die die gesamte Schöpfung in abgestufter Geistigkeit an den Schöpfer rückbindet oder des Alls in Einem, wie es am prominentesten in der Mikrokosmos-/Makrokosmos-Lehre zum Ausdruck kommt. Dieses platonische Motiv unterläuft die in der christlichen Tradition prägend gewordene Trennung zwischen Geist und Materie, die sich auf die Differenzierung zwischen *Forma* und *Materia* bei Aristoteles stützt, prominent in Thomas von Aquins Charakterisierung Gottes als *Actus purus* formuliert und im 17. Jahrhundert in der Substanzentrennung René Descartes' in verändertem Kontext fortgeschrieben wird.¹⁸ Demgegenüber tritt die hermetische Vorstellung eines ubiquitären geistigen Vitalprinzips, das sich materialisiert, als omnipräsentes Leben manifestiert und dessen ewige Bewegung Ausdruck der Schöpferkraft des ubiquitären göttli-

¹⁶ Dabei impliziert die Vorstellung des Grundmythos ausdrücklich das Moment der Rezeption und Wirkungsgeschichte; Blumenberg: *Arbeit am Mythos*, S. 192.

¹⁷ Die Begriffe, die das Schaffen Gottes in der *Genesis* umschreiben, beschreiben entweder einen autonomen performativen Sprechakt oder entstammen dem Bereich des Handwerks bzw. der Technologie, womit die *Genesis* als expliziter Gegenmythos zur Mythenwelt des vorderorientalischen Raums erscheint, in der Gott die Welt zeugt, gebiert oder aus sich entstehen lässt. Die ontologische Trennung zwischen Gott und Welt, wie sie für die jüdisch-christliche Kultur prägend wurde, ist bereits hier festgeschrieben. John A. Philipps: *Eva. Von der Göttin zur Dämonin*. Stuttgart 1987 (Eve. *History of an Idea*. San Francisco 1984), S. 23.

¹⁸ Thomas von Aquin: *Summa Theologiae* I, q3 a2 c; q14 a2, zit. n. Jean-Luc Marion: *The Idea of God*. In: *The Cambridge History of Seventeenth Century Philosophy*. Hg. v. Daniel Garber u. Michael Ayers. Bd. I. Cambridge 1998, S. 265–303. Der Jesuitenschüler Descartes führte Thomas' *Summa* übrigens als einziges Buch neben der Bibel auf seinen Reisen immer mit sich (ebd., S. 266).

chen Geistes ist (CH I, 6, 21, XI, 13, XII, 15 u. XIV, 10). Nicht nur Giovanni Pico della Mirandola identifiziert diesen Begriff des Lebens als Quintessenz hermetischen Denkens. Er wird für Anhänger der philosophischen wie der praktischen *Hermetica* ein Kristallisationspunkt der Kritik am Aristotelismus und Ausgangspunkt der Idee einer letzten Einheit der Welt, den in diesem Punkt so unterschiedliche Texte wie die pseudonymen alchemistischen Gedanken des ›Basilius Valentinus‹ zu Mikro- und Makrokosmos und die philosophischen Schriften Giordano Brunos teilen.¹⁹ Die Vorstellung der Geistdurchwirktheit auch der sinnlichen Welt fungiert darüber hinaus nicht nur als Folie für eine sukzessive Aufwertung des Diesseits, sie bildet auch die Grundlage für Vorstellungen über die Partizipation der materiellen Form am Ausdruck des göttlichen Geistes, wie sie in der Signaturrenlehre, der Kabbala und anderen Formen magischer (Schöpfungs-)Hermeneutik konzipiert ist.

Implizite Differenzen des *Omnia-unum*-Gedankens zum christlichen Sinnssystem bestehen in der vollständig abweichenden Interpretation des Todes und einem anderen Zeit- und Raumverständnis: Nach Hermes ist der individuelle Tod kein furchterregender »Sensenmann«, ebenso ist die Vorstellung eines »ewigen« Todes schlicht nicht existent, sondern der individuelle Tod, so erläutert er seinem Kind, ist nichts weniger als eine Illusion, eine perspektivische Täuschung angesichts des ewigen Werdens (CH XII, 16–20). In der ewigen Verwandlung seiner Teile ist der Kosmos als Ganzes dagegen so unsterblich wie die Seele, womit letztlich nichts verloren oder vernichtet werden kann. Analog zur platonischen Differenzierung zwischen dem Sein und dem Werden bietet diese Vorstellung nicht nur eine grundlegend andere Antwort als alle christlichen Kirchen auf eine der existenziellsten menschlichen Grundfragen, der nach der eigenen Sterblichkeit, sie tangiert auch die Grundfesten des christlichen Raum-Zeit-Kontinuums: Die Ideen eines Weltendes, eines Jüngsten Gerichts, Himmel und Hölle verblassen ebenso wie das wirksamste Disziplinierungsinstrument über Jahrhunderte, die Vorstellung der ewigen Höllenstrafen. Dieser Punkt, der in der Renaissance nicht nur von Giovanni Pico, sondern auch von Giordano Bruno als Befreiung von der Furcht bezeichnet wurde,²⁰ wurde im Artikel 17 der *Confessio Augustana* (1530) explizit verworfen. Der Konflikt zwischen diesen konträren Deutungen entfaltete seine kulturgeschichtliche, spannungsgeladene Dynamik in der Origenis-

¹⁹ ›Basilius Valentinus‹: *De Microcosmo – De macrocosmo*. In: Scherer (Hg.): *Alchymia*, S. 277–306; Giordano Bruno: *Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen*. Hg. v. Paul Richard Blum. Hamburg 1993, S. 34 ff.

²⁰ Giordano Bruno: *Über das Unendliche, das Universum und die Welten*. Hg. v. Christiane Schultz. Stuttgart 1994, S. 24.

Debatte und im Streit um die *Apokatástasis pánton*, die das pietistische Ehepaar Johann Wilhelm (1649–1726) und Johanna Eleonora Petersen, geb. von und zu Merlau (1644–1724) ab dem Jahr 1699 – zunächst anonym – initiierte und die über Gottfried Wilhelm Leibniz literarisch in Friedrich Gottlieb Klopstocks *Messias* (1748–1773), Christoph Martin Wielands Lehrgedicht *Die Natur der Dinge* (1751), Friedrich Hölderlins *Hyperion* (1797/1799) bis zu Goethes *Faust II* (1832) ihren Niederschlag fand.²¹

Auf Seiten der kirchlichen Argumentation dagegen ist die Argumentation des Kirchenvaters Augustinus von Hippo (354–430) zur körperlichen Auferstehung und zur ewigen Verdammnis auch nach über 1000 Jahren um 1700 nahezu unverändert gültig, wie nicht nur die Debatte um die Allversöhnung, sondern auch Colbergs Bekräftigung der augustinischen Autorität gegenüber Böhme zeigt.²² Augustin entfaltet seine Theorie über die Ewigkeit der Höllenstrafen in engem Verbund mit seiner diskursmächtig gewordenen Sichtung allen paganen Wissens, die auch bei der Häretisierung der hermetischen Texte entscheidendes Gewicht hatte. In *De civitate Dei* erklärt Augustinus eine Reihe an Topoi zur Häresie: die Ewigkeit und Anfangslosigkeit der Welt (da sie dann nicht mehr geschaffen wäre), die Ewigkeit der Seele, woran Colberg ausdrücklich wieder erinnert,²³ die origenistische Weltschöpfungs- und Erlösungslehre, die philosophische Weltkreislauflehre sowie die Vorstellung von Weltzeitaltern.²⁴ Diesen zyklischen Vorstellungen setzt Augustinus ein lineares Zeitkonzept entgegen: Die Welt wurde in einem performativen Sprechakt aus dem Nichts erschaffen, besteht seit 6000 Jahren, erlebte mit dem einmaligen Sterben Jesu für die sündige Menschheit eine weltgeschichtliche Zeitenwende und wird genau bis zum jüngsten Gericht, der Wiederkunft Christi in Person des Weltenrichters, bestehen.²⁵ Dieses Ende ist nach der Offenbarung des Johannes als leibliche Auferstehung im Jüngsten Gericht perspektiviert, der eine ewige, leibliche Existenz entweder

21 Dieter Breuer: Origenes im 18. Jahrhundert. In: Seminar 31 (1985), H. 1, S. 1–30; ders.: Der bekräftigte Origenes – Das Ehepaar Petersen und die Leugnung der Ewigkeit der Höllenstrafen. In: Titzmann (Hg.): Heterodoxie in der Frühen Neuzeit, S. 413–424.

22 Colberg: Das platonisch-hermetisches Christenthum II, S. 156 ff. u. 159 ff.; Aurelius Augustinus: Vom Gottesstaat. 2 Bde. Übersetzt von Wilhelm Thimme. München/Zürich 1978, S. XXI; zu Colbergs Böhmekritik auch Friedrich Vollhardt: Die Theosophie Jakob Böhmes und die orthodoxe Kritik. In: Härle/Mahlmann-Bauer (Hg.): Prädestination und Willensfreiheit, S. 167–178.

23 Colberg: Das platonisch-hermetisches Christenthum II, S. 159.

24 Augustinus: Vom Gottesstaat, XI,4 u. XII,11

25 Ebd., XII,14. Die Deutung der Zeitenwende fußt auf der paulinischen Geschichtstheologie von Gesetz und Evangelium, wie sie insbesondere im Brief an die Römer entfaltet ist (Röm 7,6). Siehe auch Schmidt-Biggemann: Philosophia perennis, S. 585 ff.